MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: BOLDT, GEORG

TITLE: PROTESTANTISMENS IDE OCH ....

PLACE: FINLAND

DATE: 1900

Master Negative #

91-80285-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

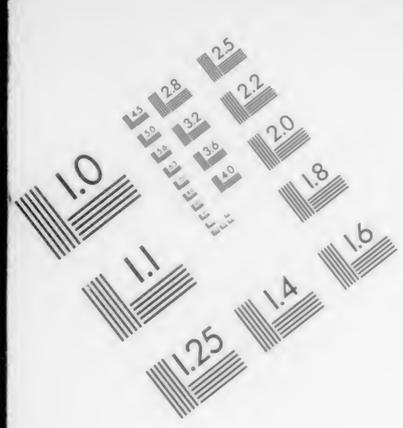
193KF Dissertation
Z9
Q Boldt, Georg
Protestantismens idé och Immanuel Kant
Finland 1900

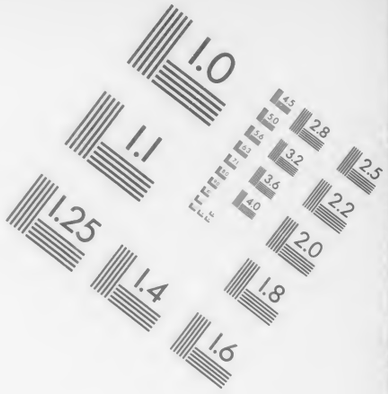
No 4 of a vol or dissertations

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



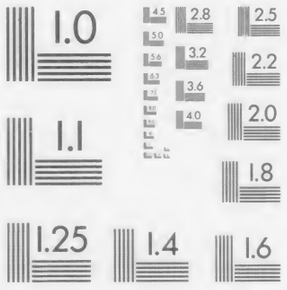


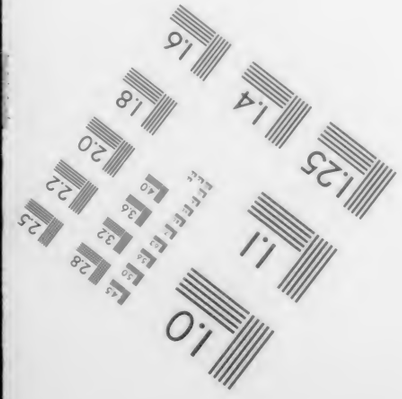
AIIM

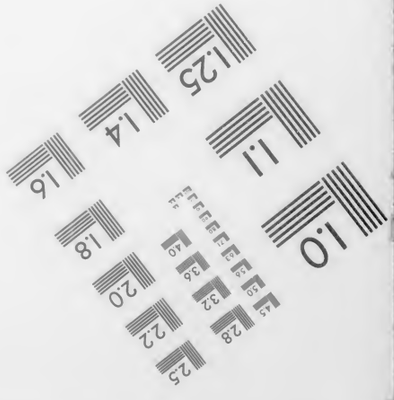
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

No. 4

Protestantismens idé

och

Immanuel Kant.

Tankar i striden om tro och vetande.

Af

Georg Boldt

Filosofiekandidat. Kollega.

Akademisk afhandling, som med tillstånd af filosofiska fakulteten vid Finlands universitet framställes till offentlig granskning i historisk-filologiska lärosalen den 26 september 1900 kl. 10 f. m.

Helsingfors

Aktiebolaget Lilius & Hertzberg, 1900.

»Den, som vill, att man i mänskligheten högsta och heligaste angelägenheter skall förtiga och undertrycka i stället för att meddela och utbreda, hvad man efter samvetsgrannaste undersökning funnit sant vara, han vet ej hvad kärlek till sanning är, han har aldrig rätt innerligt förnummit sanningens helige ande i sitt hjärta, han måste därtill tvifla på sin egen sak och betrakta den såsom tryggad endast genom skriftforskarens tystnad. Förgäfves skall han fordra denna tystnad genom att hänvisa på de tvifvel, som det fria ordet kan och måste väcka. Genom det tvifvel, som eggar till användande af förnuftets himmelska gåfva, var det från begynnelsen bestämdt, att folkens tro skall luttras, religionen förklaras, uppenbarelsen framträda i former, alt renare afspeglande dess eviga innehåll. Blott ***det*** *tvifvel är ett tvifvel till döden, hvilket reflexionslöst slår öfver till absolut förnekelse. Men detta slags tvifvel har ingen näring i förnuftet, upptändes aldrig af forskningen. Det är i sig självt oförnuft, och* ***det väckes, det utvecklas genom det oförnuftiga i en härskande dogmbyggnad.*** *Tusen sinom tusen af »dessa små», som annars skulle trott på Jesus — det är: på Gud i människan, på det sanna, det goda, att de äro himmelska och eviga makter, fast de låta sig förnimma i jordiska och förgängliga hjärtan — blifva dagligen, redan inom skolans väggar, offer för* ***det*** *tviflet: den späda tankens första ansträngning riktar sig i tysthet mot dessa läror, som sägas vara gudomliga, men lämna hjärtat kallt, medan det outvecklade förnuftet redan som instinkt reser sig emot dem. Det händer då lätt, att det gudomliga blir ett tomt, föraktadt ord, emedan det oförnuftiga en gång usurperat dess namn; och utan tro på det eviga, utan medvetande om det idealmänskliga träder den unge snart därefter ut i hvardagslifvets strid, i kamp för förvärfvet, för tillfredsställande af sinnelifvets, det fenomenmänskligas behofver. Blifver han under dessa förhållanden en god Jesu efterföljare, en det sannas självuppoffrande vän och kämpe, så har det skett i trots af en osund dogmatisk och i grunden antireligiös uppfostran.»*

Viktor Rydberg.

»*Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes: ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. Ces deux sortes d'esprits auront toujours beaucoup de mal à s'entendre. Les premiers sont dogmatiques ou pyrrhoniens. Les seconds ne comprennent plus ni le pyrrhonisme ni le dogmatisme. Le point de vue, pour eux, s'est déplacé. Grâce à Kant, nous jugeons et nos connaissances et notre faculté de connaître elle-même; nous nous sommes rendu compte des conditions dans lesquelles elle fonctionne, des formes qui la déterminent comme des limites qu'elle ne saurait franchir. Kant a pu, sans exagération, comparer la révolution qu'il accomplissait en philosophie à celle que la découverte de Copernick a opérée dans le système du monde. En philosophie aussi, le soleil a cessé de tourner autour de la terre et l'antique illlusion a été vaincue et dissipée. L'idée et la réalité ne coïncident plus entièrement; elles sont disjointes. L'intelligible est sans doute réel; mais il n'est pas sûr que tout le réel nous soit intelligible. La réalité nous est apparue non seulement débordant nos connaissances, mais aussi nos moyens de connaître. Dès lors, la notion religieuse du mystère est rentrée dans la conscience. L'homme a retrouvé l'humilité intellectuelle. Comme son corps, son esprit est un milieu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre rien et tout. La philosophie déductive de l'unité et du déploiement nécessaire et continu d'une substance éternelle, fait place à la philosophie de l'observation qui se trouvera être également celle des antinomies dont le conflit permanent engendre la marche ascensionnelle du monde et de la vie.*»

Auguste Sabatier.

När Peer Gynt efter att hafva irrat länge och vida på spaning efter lyckan slutligen trött, bruten, af stormen drifven, hamnar på sitt hemlands kust, låter han sin flydda lefnad med dess kaleidoskopartade bilder passera revy för sitt inre öga och frågar sig med bäfvan, hvar hans eget, hans sanna jag fans i denna fantasmagori, men han finner det icke; huru han än skalar löken, han söker förgäfves en kärna: »Kommer ikke kærnen snart for en dag! Nej-Gud om den gør! Til det inderste indre er altsammen lag, — bare mindre og mindre.»

Finnes det icke stunder i mänskligheten lif, då Peer Gynts skalade lök ter sig som symbol af kulturprocessen med många lager, men utan kärna, utan substans, och då man vore frestad att med den nordiske Fantasio utropa:

»Så usigelig fattig kan en sjæl da gå
tilbage til intet i det tågede grå.»

Pessimismen utgör svaret på denna fråga. Som ett mäktigt strömdrag går den genom tiden, ryckande i sin

hvirfvel alt flere och flere. »Ångesten börjar gripa äfven barnen», säger Viktor Rydberg. Huru förklara detta? Hvarför slutar seklet med denna trötta, skeptiska desillusionerade stämning, det sekel, hvars morgon log i hoppets rosenskimmer, som i glad, segerviss kraftkänsla tyktes börja sin bana. Då, hvilken tro på förnuftet, på dess förmåga att lyfta slöjan och tränga in i det innersta af tingen liksom på andens makt att rationalisera tillvaron. Det mest typiska uttrycket för denna världsåskådning var Hegels panlogism. Dess grundton är optimismens, harmonins, ehuru den dialektiska rörelsen uppfattas som drifkraften i värklighetens liksom i tankens värld. Harmonisk samstämmighet mellan naturens och andens världar, emedan båda äro uppenbarelser, manifestationer af samma eviga logiska idé. Hvilken vördnad för, ja dyrkan af staten, den objektiva andens högsta tillvarelseform, den »evigt presenta guden»! Och slutligen, hvilka samklingande ackord, om vi höja oss upp till det absolutas rena eter, till treenigheten af konst, religion och filosofi! Hvad konsten ger i åskådningens, religionen i föreställningens och filosofin i begreppets form — i detta alt igenkänner den till sig själf återvändande idén sitt eget väsen, ehuru utprägladt på olika sätt.

Undanrykt i ett aflägset fjärran — om ock tidligt nära — tyckes oss nu hela denna världsbild. »Den enkla lugna företeelsen med dess sinliga omedelbarhet har af intellektet på alla håll genombrutits till förmån för rastlöst, om än osynligt, danande *processer,* och ett järnsystem af kausala band har till god del ersatt associationens luftiga, af fantasin beträdda bryggor.» *)

Och människolifvet! — Det må vara naturligt, att ett släkte, som håller på att digna under de bördor folkens häjdlösa egoism pålagt dem själfva under hetsjakten för uppnåendet af själfviska, ofta på alt högre innehåll blottade syftemål, småningom förlorar idealet ur sikte och därmed kastar sig i materialismens och ateismens armar. — Den beprisade freden mellan tro och vetande, som Hegel ansåg sig hafva definitivt åvägabragt, huru snart visade den sig ej i själfva värket illusorisk. Det klarnade inom kort för de djupare seende, att de religiösa värdena, likaväl som de etiska, äro »nödvuxna parasiter på den allsmäktiga logos stam.» »Denn auch der wahre geistige Gehalt der Religion wird hierbei (wie namentlich die Hegel'sche Geschichts- und Kulturphilosophie zeigt) von vorn herein als etwas betrachtet, welches richtig verstanden von diesem Wesen der Welt sich nicht unterscheiden und demselben nicht widersprechen kann. Die Bestimmung des Menschen besteht in seiner Erweckung zu der Fähigkeit, die in der Entwicklung der Menschheit auftretenden Ideen, deren Inhalt in der Erkenntniss des Wesens und der Gesetze des Weltganzen beruht, zu Inhalten seines Selbstbewustseins zu machen. Der Werth und die Würde des Einzelnen liegt zuhöchst in diesem Punkte und von

*) *Waldemar Ruin:* Om karaktärsbildningens didaktiska hjälpmedel. Helsingfors 1887. Sid. 95.

da aus in dem Beitrage, den er auf Grund der Wirkung jener Ideen innerhalb seiner geistigen Individualität seinerseits wieder für die Höherbildung des Allgemeingeistes zu leisten vermag.» *)

Det är intellektualismen, som suveränt för spiran hos Hegel, och i detta afseende är den »absoluta idealismens» system en typisk afläggare af den grekiska filosofin. »Das Griechentum ist Intellektualismus» säger Windelband. Och karaktäristiskt är att Hegel, när han söker spekulativt utveckla den kristna religionens innehåll, upptar det väsentliga af den kyrkliga dogmatiken, som just formats med tillhjälp af den grekiska filosofins begreppsapparat.

Det räkte i hvarje fall ej länge, innan devisen »tro och vetande» utbyttes mot lystringsordet »tro eller vetande». Och småningom har antagonismen mellan de forna bundsförvanterna artat sig till en strid på lif och död, en fullkomlig utrotningskamp. Egendomligt, ehuru ej oförklarligt, är att just ur den hegelska skolan några bland de tänkare utgingo, hvilka gåfvo problemet denna radikala formulering, Strauss och i främsta rummet Feuerbach, som i religionen endast såg en enda, stor illusion. Bandet, som trots det stora afståndet förenar Feuerbach med den tyska idealismen, har ofta framhållits. Identifierar man, som Hegel dock i grunden gör, den absoluta anden med den mänskliga kulturanden, så blir värkligen

*) *Hermann Siebeck:* Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg i. B. und Leipzig 1893. Sid. 15.

öfvergången från honom till Feuerbachs ateism icke så svårförklarlig. Att han själf med ovilja skulle förnekat hvarje samband med dylika läror, hvem tviflar därpå! Men systemens konsekvenser göra sig gällande trots alt, trots sina upphofsmäns ofta fullständigt afvikande intentioner. Personligheten är icke sällan — lyckligtvis — rikare än systemet.

Med Feuerbach stå vi redan inom positivismens råmärken. All transscendens är här förintad. Rent immanent är lifsprocessen. Ja, detta eliminerande af alla transscendenta faktorer prisas nu som den säkraste borgen för släktets välgång. Den kraft, som under årtusendens lopp förbrukats i vanmäktig sträfvan att få fatt i toma luftbilder, blir här frigjord för uppnåendet af ett positivt, reelt mål: människosläktets jordiska lycka. Och medlet därför: vetenskapen; naturvetenskapen, som aflyssnar naturen dess ursprungsord och därmed ger förutsättningen att behärska densamma, att göra dess krafter anden underdåniga, och sociologin, som uppdagar lagarna för det mänskliga lifvet och sålunda är en nödvändig betingelse för samhällets lyckliga organisation. — Och i sanning, positivismens förespeglingar tyktes icke öfverdrifna! Hvilka segrar på den exakta forskningens fält har ej det 19:de seklet bevittnat, hvilka upptäkter och uppfinningar! Var ej mänskligheten nu på god väg fram mot det hägrande målet! Kunde icke en rent immanent lifsprocess taga alla fysiska och psykiska krafter i anspråk! Religionens och metafysikens luftiga hägringar kunde man

godt undvara. Den nyktra, exakta forskningen skulle tillfredsställa alla legitima kraf, liksom den är det förnämsta vehiklet för framåtskridandet.

Det går väl långsamt att lyfta massorna till denna upphöjda ståndpunkt; men man låter ej detta nedslå modet. »Es wird der Tag kommen, wo die Strahlen eines Gedankens, der jetzt nur die höchsten, freiesten Bergeshäupter erglühen lässt, die Menschheit bis in ihre untersten Tiefen hinein durchleuchten werden.» *)

Dock, »när högst är säden, är till skörd den mogen», dessa skaldens ord rinna en i sinnet vid åsynen af den begynnande reaktion emot den segerstolt framträdande positivismen, som det utgående seklets sista decennium bevittnat, en reaktion framträdande på olika områden och i olika former, men innerst besjälad af en lidelsefull trängtan efter något transscendent, efter högre värden, efter vidare horisonter än dem den positivistiska och den naturalistiska lifssynen ha att erbjuda. — Så länge den stämma, som talar om vårt öfversinliga ursprung, ej kan bringas att tystna, måste immanensens världsåskådning och sätt att fatta och lefva lifvet klinga ut i disharmoniska ackord samt ända i en känsla af tomhet och förtviflan. Ty säkert är, att om gudstanken går förlorad, äfven humanitetstanken mister all djup och sann innebörd. Denna reaktion är sålunda icke ett blott tillfälligt fenomen, ett öfvergående trötthetssymptom, utan framkallad af på djupet konstant värkande krafter, af faktorer, som icke kunna elimineras. Den djupaste grunden till tidens olycka har nog riktigt angifvits af den skald och siare, som, blickande ut öfver människolifvets oroligt böljande och kvalfullt tonande haf, sjunger:

*) *Friedrich Jodl:* Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Stuttgart 1889. Sid. 494.

»Jag står på öde skär midt uti hafvet,
hvari vårt Gudshopp sjönk och vardt begrafvet.
En blygrå himmel öfver djupen hvälfver.
Tornadon kommer. Oceanen skälfver.

Jag ser i blåhvitt sken af ljungeldslågor
oändeliga tåg af dystra vågor.
Rundt om en svartnad horisont de svalla,
och mänskors anletsdrag de bära alla;

en blick, af dödsförfäran halft förseglad,
en panna, där omätlig sorg är speglad,
mot Gudberöfvad himmel vända alla,
när de i jämmer lyfta sig och falla.

Jag hör ur tumlet fjärran hän och nära
förtviflans röster genom luften skära:
O ve! o alla fasor i förening —
en värld förutan Gud och plan och mening!»

*

Men så berättigad och i andens väsen rotad än den spiritualistiska riktning är, som sålunda åter begynt göra sig gällande, ej minst inom literaturen och konsten, så är dock icke sagdt, att den väg man inslagit kan leda till målet eller att de former, denna tidsströmning antagit,

kunde hälsas med oblandad tillfredsställelse. Tvärtom. Man vore frestad att påstå, att vi, därest vi undgått Skylla, i stället råkat ut för Karybdis. Det ser ut, som om tidsmedvetandet vore dömdt att svinga mellan otrons och vantrons motsatta — och dock besläktade — poler. Det religiösa intressets återuppflammande har öfveralt ledt till en mäktig stegring af traditionens och de densamma stödjande auktoriteternas makt. En blick på några historiska företeelser i samtiden skall vara egnad att belysa det sagda.

I.

Den katolska kyrkan har förträffligt förstått att begagna det stegrade religiösa intresset till stärkande af sin vacklande ställning. Fallfärdigt tyktes påfvedömet, när Pius IX slöt sina ögon, och många voro de, som trodde sig i hans efterträdare kunna se den siste innehafvaren af pontifikatet, och nu — hvilken förändring! Hvilka segrar har ej Leo XIII:s statskonst vunnit! Den för kyrkan lyckliga lösning kulturkampen i Tyskland erhöll, krossandet af gammalkatolicismen därsammastädes, häfdandet af kyrkans ställning i det republikanska Frankrike, det enorma ökandet af kongregationernas antal och rikedomar, den katolska propagandans framgång i många protestantiska land, alt detta och mycket annat har varit egnadt att visa, hvilken faktor af omätlig betydelse den romerska kyrkan än i dag är.

Huru förklara detta faktum? Hvaraf beror denna underbara seghet, denna outtömliga lifskraft hos den historiska institution, som kallar sig själf den allena saliggörande kyrkan? Orsakerna äro många. En är utan tvifvel att söka i den konsekvens, hvarmed denna kyrka representerar den princip, hvars inkarnation den själf kan sägas vara: heteronomin. Ofvan framhölls, att den rent immanent fattade kulturprocessen icke kunnat tillfredsställa andens djupaste behof. Berusningen har efterträdts af trötthet och missmod. Stannar man nu vid en ytlig betraktelse, kan man lätt förledas att söka orsaken där den icke står att finna, nämligen i den omständigheten, att den moderna kulturen besjälas af tron på autonomin, på friheten, och då frestas att söka räddningen i dess förkastande. Men har man en gång inslagit denna riktning, då har man beträdt den väg, som leder alla dem, hvilka ha mod att draga konsekvenserna, tillbaka till Rom.

Klyftan mellan den moderna anden och katolicismen är oöfverstiglig. Väl kan påfvedömet lämpa sig efter rådande tidsförhållanden; men denna ackommodation är blott skenbar. »Ändamålet hälgar medlen.« Målet är krossandet af den bildning, hvars bärande fundament är den självverksamma friheten i dess olika former, i statslif, vetenskap och konst, och för uppnåendet af detta mål äro alla medel goda och tillåtliga. Att denna kyrkas hat emot

alt, som faller utanför dess råmärken, i denna stund är lika brinnande som någonsin under den mörkaste medeltiden, däröfver borde ingen oklarhet kunna råda. Återgif påfvedömet hela dess forna maktställning, och kättarebålen skola åter tändas, schavotterna åter resas. De händelser, som nyligen timade i Frankrike och som riktade hela den civiliserade världens blickar på detta land, voro egnade att öppna ögonen på äfven den mest skumögde genom det blixtlika sken, hvarmed de belyste klerikalismens mål och medel. — För de folk, som fostrats af den katolska kyrkan och som vants att identifiera religion och ortodoxi, erbjuder sig således det fruktansvärda alternativet mellan en religionslös kultur och en kulturfientlig religion: otro eller vantro. Den, som är genomträngd af öfvertygelsen, att religionen är den bärande, den uppehållande kraften i folkens lif, kan därför ej se något egendomligt eller oväntadt däri att de af katolicismen närda romaniska folkens lifskraft synes aftaga och den sedliga förruttnelseprocessen altmer gripa omkring sig.

* * *

Kändt är, att det lyckats Leo XIII att skänka en prägel af sträng enhetlighet åt den teologiska undervisningen. Altsedan den påfliga encyklikan »Aeterni patris« för omkring tjugu år sedan emanerade, är Thomas ab Aquino den romerska kyrkans nästan obestridde läro-

mästare, dess högste vetenskapliga auktoritet.*) En blick på thomismen skall vara egnad att framhålla några för katolicismens riktiga uppfattning väsentliga synpunkter.

Då man säger, att katolicismen är kulturfientlig, så menar man naturligtvis med kultur den moderna bildningen, hvars lifsprincip är den fria kritiken. Nu står och faller emellertid den katolska kyrkan med en tidligt betingad bildningsform, åt hvilken, så stora dess relativa värde och historiska betydelse än må vara, man dock icke utan att komma i strid med hela den nyare tidens anda kan vindicera absolut giltighet. Denna bildningsform är den antika.**) »Wie das Christenthum Weltreligion und Welt-

*) Den katolska kyrkans omdöme om thomismen sammanfaller i den dag, som är, fullständigt med den uppfattning af densamma, åt hvilken påfven Innocentius VI († 1362) gaf uttryck, då han förklarade lärans sanningshalt vara så stor, »ut nunquam, qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus.» *(Otto Willmann:* Geschichte des Idealismus. Bd. II. Sid. 522). —

Som bevis på det anseende Thomas ab Aquino åtnjuter inom den katolska världen må nämnas att Willmann, känd äfven i vårt land som samtidens kanske störste teoretiske pedagog, förklarar i det ofvan citerade arbetet Bd. II, sid. 448: »die Schutzbauten, welche Thomas gegen den moslemischen Pantheismus, Intellektualismus und Sensualismus aufrichtet, sind aber nicht genug gewürdigt, wenn man sie nur im zeitgeschichtlichen Zusammenhange betrachtet, da sie für alle Zeit haltbar sind und uns noch heute gegen verwandte Irrtümer schirmen.»

**) Jag vill här hänvisa till den redan år 1889 aflidne, i vårt land antagligen jämförelsevis föga kända, engelska kyrkohistorikern *Edwin Hatch* och hans år 1892 i tysk bearbetning utkomna, äfven af Harnack utomordentligt högt skattade Hibbert-föreläsningar: »Griechentum und Christentum. Über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche.» En bland de viktigaste frågor denna författare

macht nur in Aneignung griechischer Cultur und römischer Organisation geworden ist, so hat es sich zur Weltbegreifung nur mit Hülfe des Neuplatonismus entwickelt.« *) Altså romersk organisation och grekisk filosofi. De män, som vid de ekumeniska mötena förde kyrkans talan, behärskades af den grekisk-romerska bildningen, ja många af dem voro helt säkert mera hemmastadda i den antika filosofins irrgångar än i kristendomens genesis, och ur den förras rustkammare hämtades därför naturligen den form, hvari den kristna religionens innehåll ingöts, och de värktyg, hvarmed dogmerna formades. Ett mäktigt tillflöde kom från nyplatonismen, men ett sammanhängande, världsomfattande system blef katolicismen först genom sammansmältningen med aristotelismen. Denna sammansmältning förbereddes under århundraden; färdig framstår syntesen först hos Thomas ab Aquino.

Hvad är nu det karaktäristiska för Aristoteles liksom för den grekiska uppfattningen i allmänhet? Det är, som redan ofvan framhölls, dess intellektualism. Kunskapförmågan är den dominerande, den alt öfverskuggande själsvärksamheten. Den teoretiska funktionen skall restlöst återgifva värklighetens hela värld, och i denna kunskap

förelade sig till lösning var, såsom ock betonats, den, »wie es von dem Glauben der ersten Christenheit, dem einfachen und schlichten unreflektierten Vertrauen auf Gott, den Vater Jesu Christi, zu dem späteren 'Dogma' gekommen ist, welche Kräfte dabei massgebend und wirksam waren, und wie sich dieser Umbildungsprozess vollzogen hat.»

*) *Rudolf Eucken*: Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Halle a. S. 1886. Sid. 6.

söker man äfven principen för det sedliga handlandet. Detta öfverskattande af det teoretiska förnuftet står i närmaste samband med den grekiska kunskapsteorins grundförutsättning, nämligen att vetats uppgift är att »afbilda« en utanför medvetandet varande värld af ting. Till grund för hela denna uppfattning af tänkandets förhållande till sitt innehåll ligger, som Windelband träffande anmärker i sina »Präludien«, en optisk jämförelse. »Värkligheten« existerar utanför medvetandet, som sträfvar att afspegla tingen så att »spegelbilden«, d. v. s. föreställningen i själen, blir en trogen kopia af originalet. Eller, där man kommit till insikt om omöjligheten att konstatera en dylik öfverensstämmelse mellan »objekt« och föreställning, ville man dock förknippa dem med hvarandra genom kausalitetens band, så att »tinget« gjordes till orsak och förnimmelsen till värkan. I hvarje fall sökte man föreställningarnas objektivitet i denna deras öfverensstämmelse med utom medvetandet varande ting, och då objektiv giltighet i denna mening begripligtvis icke så lätt kunde vindiceras åt det i sin renhet fattade etiska medvetandets utsagor, så var man böjd att anse, det sanningen stod att söka blott inom den teoretiska sfären.*) För denna »intellektets hegemoni« är Aristoteles

*) »Man gelangte dahin anzunehmen, dass der Denkprozess sich so vollkommen nach festen Naturgesetzen vollziehe, dass ein ideales System, welches streng nach den Gesetzen der Vernunft aufgebaut sei, auch vollkommen den wirklichen Dingen entsprechen müsse. Die Geschlossenheit und Einheit eines solchen Systems spiegelte, nach der Annahme der

en klassisk representant. Och häri följer nu Thomas de antika mästarne troget i spåren äfvensom däri, att de intellektuella dygderna ställas främst i rang framom de etiska. »Alle Verschiebung und Erwärmung lässt die Thatsache unangetastet, dass das Erkennen den Kern von Leben und Sein bildet, dass die theoretische Vernunft den Vorrang vor der praktischen behauptet.« *)

Men — kunde man frestas att fråga — huru kunde en filosofi, som besjälas af denna obegränsade tillit till tankens förmåga att bestiga alla höjder och pejla alla djup, tagas i tjänst af en kyrka, som ju dock fordrar förnuftets underkastelse under trons lydnad? — Klart är att denna förening mellan så i grunden heterogena element som den grekiska spekulationen och kristendomen kunde komma till stånd blott på det villkor, att en skarp rågång uppdrogs mellan den »immanenta» och den »transscendenta» värkligheten, mellan »naturens» värld och »nådens» rike. Då makten sålunda delades, tyktes Aristoteles, immanensens filosof par preference, ypperligt egnad för den roll, som i det religiösa systemet tilldelades förnuftet och filosofin. Den religiösa trons hegemoni syntes vara säkerställd. Det kunde så synas; i själfva värket är denna försoning mellan filosofi och religion, mellan tro och vetande blott

Zeit, die Einheit der Welt objectiver Thatsachen wider. Daraus folgte, dass man die Wahrheit oder Unwahrheit eines aufgestellten Satzes bestimmte nach ihrer logischen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der ganzen Summe früherer Beweise.» *(Hatch:* Griechentum und Christentum, sid. 88).

*) *Eucken,* anf. arb. sid. 26.

en illusion, och ser man närmare till, skall man finna, att bådas sanna intressen fullständigt komma till korta.

Självständigheten hos den religiösa tron visar sig till att börja med som en chimär. Den värld, till hvilken den för människan öppnar ingången, är en högre värklighet, till graden, ej till arten, skild från den immanenta. Frågan om förhållandet mellan dessa båda värkligheter är dock en fråga af teoretiskt intresse, de förvandlas båda till objektkretsar för teorin och dragas sålunda på visst sätt i lika mån under intellektets domvärjo. Hvad var den medeltida skolastiken annat än en gigantisk ansträngning att intellektualisera religionens hela innehåll. Med mäktiga gotiska katedraler har man stundom jämfört de största skolastikernas system, dessa konstfullt hopfogade, symmetriska tankebyggnader med tornspiror, som resa sig högt mot skyn. Den högsta sanningens delgifvande åt mänskligheten kan endast genom uppenbarelsen förmedlas; den egde man i den kyrkligt formulerade läran, det stod fast. Men det genom uppenbarelsen upplysta och renade förnuftet kan tillegna sig dess innehåll, kan förvandla detta innehåll till ett organiskt, för tanken beboeligt helt. Tankens former har Aristoteles för alltid fastslagit; har altså gjutit de redskap, med hvilkas tillhjälp systematiseringen och rationaliseringen kunde försiggå.

Men den stund måste förr eller senare komma, då skolastikens grundval, den pretenderade öfverensstämmelsen mellan den dogmatiskt fixerade läran och förnuftet, begynte att vackla. Ett uttryck för denna klarnade insikt

är i själfva värket nominalismen; därmed blir krigstillståndet mellan kyrkans kraf och förnuftets fordringar permanent; och mellan dem kan det konsekvent ej gifvas någon förmedlande ståndpunkt, blott ett *antingen — eller*.

Antingen häfdas förnuftets rätt fullt och helt; och i dess klara dagsljus upplösas som töcken de bilder och syner, som formades under de skumma kyrkohvalfven; eller ock stannar man, bjuder kritiken halt, utsläcker det självflysande förnuftets ljus och öfverlämnar sig, sedan man mist rodret på lifvets farkost, på nåd och onåd åt den makt, som förbundit sig att föra densamma i hamn, åt den »allena saliggörande kyrkan». Och alla, som så göra, kunna på sin fana inrista i stället för Anselms af Canterbury förhoppningsfulla ord: »Credo, ut intelligam» (ord, som utgjorde den ursprungliga skolastikens valspråk), Tertullians dystra devis: »Credo, quia absurdum.» Märk väl, att också denna uppfattning, som innebär intellektets död, framgår ur en akt af detsamma. Intellektet gör sin rätt gällande och hämnas i samma ögonblick det krossas. Det är frånsidan utaf den intellektualistiska uppfattningen af religionen.

I och med detsamma katolicismen ställer sig på denna ståndpunkt, kommer den ovillkorligen att identifiera det absoluta med den tidligt betingade och inskränkta företeelse, som kallas kyrkan. Gud har blifvit materialiserad, och denna materialisation är kyrkan.*) Att vara en god

*) »Sie (die Religion) war (für römisches Denken) nicht ein Verhältnis zwischen der Seele und Gott, sondern zwischen dem Einzelnen und dem Staat. Das Gewissen hatte dabei keine Stelle. Gottesdienst war ein althergebrachter Brauch, den der Staat sanktionierte und unterstützte. Er war eine der gewöhnlichen Pflichten des täglichen Lebens. Die Verachtung des Kultus und noch mehr seine Verwerfung war ein Verbrechen.» *(Hatch:* Griechentum und Christentum, sid. 15.) Passar ej denna karaktäristik af den romerska hedendomen drag för drag in på katolicismen, blott vi utbyta ordet stat mot kyrka? Och i den mot sin nedgång lutande antika världen var, som Hatch äfven framhåller, det moraliska tvånget att ansluta sig till en skolas traditioner mäktigare än den moraliska förpliktelsen att, trots alt, söka sanningen. Är ej detta en andlig habitus, som gifvit prägeln äfven åt den kristna anden, för såvidt den i slafvisk undergifvenhet, i rättrogen fanatism böjer sig under »dogmens» ok. »Diese neue» (under inflytande af den grekiska spekulationen uppkomna) »geistige Disposition offenbarte sich endlich auch darin, dass man ihr» (d. v. s. spekulationen och den spekulativt utvecklade läran) »einen so hohen Wert beilegte. Das Wertlegen auf anerkannte Meinungen wurde zunächst auf eine Stufe mit dem Gottesglauben und seiner Bethätigung in einem heiligen Leben gestellt, dann aber gar darüber erhoben.» *(Hatch,* anf. arb. sid. 99).

*) »A l'origine, le mot dogme signifie donc commandement, précepte, et non pas vérité. Quand, au second siècle, avec le pouvoir épiscopal, apparaissent les règles de foi, elles seront naturellement comprises sous la même désignation. Mais ce n'est que beaucoup plus tard, vers le temps d'Athanase ou d'Augustin, que le mot dogme prend un sens restreint et demeure réservé aux décisions doctrinales des Pères, des Conciles et du Pape. Depuis lors, le christianisme, au plus grand dommage de son unité organique, se trouve divisé en deux parties: le dogme, ou série de points de doctrine qu'il faut recevoir, et la morale, ou série de préceptes à pratiquer, les uns et les autres également fondés sur l'autorité de l'Eglise.» (Auguste Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris 1897. Sid. 276 f.)

kristen vill nu säga att underkasta sig denna, att erkänna dess organisation, dess dogmer*), riter och bruk som gudomliga, och till gengäld sörjer den för sina medlemmars salighet. Hjärtats renhet, det sedliga lifvet, alt detta har en underordnad, en försvinnande ringa betydelse; under-

kastelsen under en yttre makt och iakttagandet af de af denna makt föreskrifna bruken blir den trollformel, det medel, som öppnar himmelrikets portar. Med andra ord: religionen blir magi.

Och inför detta betraktelsesätt förlorar den naturliga tillvaron all självständig betydelse. Den världsbild, den af inga dogmatiska förutsättningar bundna forskningen danat, förryckes, så att den förvandlas till en karrikatyr i belysningen af detta magiska skimmer. Men ej blott vetenskapen, äfven konsten, stats- och samhällslifvet, med ett ord alla former och yttringar af mänskligheten lif måste låta sig nöja med att omstöpas till blotta medel, värktyg, utan rätt att häfda sin egenart och följa oantastbara, oförryckbara lagar. Sålunda uppställer och häfdar katolicismen på alla områden heteronomins princip gentemot den autonomi, som konstituerar den moderna kulturen.

II.

Vi ha sökt att karaktärisera katolicismen. Men är protestantismen ett adekvat uttryck för den kristna religionens princip? Ha de protestantiska kyrkorna i sin empiriska gestalt lyckats helt och hållet öfvervinna den hedniska magi, som trycker sin prägel på den förra? — Härpå måste svaras ett obetingadt: nej! Väl är kyrkans auktoritet som absolut, gudomlig institution åtminstone i princip förnekad, men blott för att ersättas af en annan

ofelbar myndighet: religionsurkunden, och människans räddning göres i öfverensstämmelse härmed beroende af underkastelsen under religionsurkundens bokstaf — i det man glömmer, att »kristendomen icke grundar sig på berättelser om anda och kraft, utan på städse lefvande, närvarande anda och kraft» — eller, hvilket är detsamma, under den konfessionella dogmen, för såvidt denna ofta a priori anses öfverensstämmande med bibeln. Läran om Kristi ställföreträdande lidande och hans blods försonande kraft blir den centrala läran, och tron på densamma det trollmedel, som ersätter de af kyrkan föreskrifna yttre riterna och bruken inom katolicismen.

Men sålunda förnekar äfven den protestantiska kyrkan en af kristendomens religiösa lifsprinciper: Guds rena andlighet. Med den saliggörande tro, hvarom här är fråga, menas nämligen icke den, som aposteln Paulus afsåg, då han uttalade orden: »Den rättfärdige skall lefva af sin tro» — d. v. s. hjärtats och hela väsendets hängifvenhet åt Gud —; nej, därmed afses ett yttre intellektuelt omfattande af ett bestämdt faktum, åt hvilket man tilldelar absolut betydelse, och af relationen till detta göres individens öde för all evighet beroende.

Det kunde sålunda synas, som hade protestantismen härmed principielt stält sig på katolsk ståndpunkt, men den fundamentala skillnaden mellan dessa båda konstitueras däraf, att den förra vid häfdandet och utvecklandet af heteronomins grundsats förnekat sin egen utgångspunkt, sin egen grundförutsättning, under det den katolska kyr-

kan därvidlag står i fullkomlig harmoni med sig själf. Och det är just denna järnhårda konsekvens, som utgör katolicismens styrka, under det protestantismens historiska svaghet är en följd däraf, att den affallit från sin idé. Hvad kan den protestantiska apologeten invända mot katoliken, då denne framhåller det inkonsekventa däri att protestantismen förnekar den kyrkliga traditionens gudomliga auktoritet och dock tilldelar en dylik absolut giltighet åt den bibliska kanon, som ju dock i den form, hvari den nu föreligger, just genom kyrkan erhållit sin kanoniska giltighet. Eller — för att framhålla en annan synpunkt — i kraft af hvilken auktoritet eller med hvilken rätt uppträdde Luther och de öfriga reformatorerna emot den »allmänneliga kyrkan» i den världshistoriska strid, som ändade med att en stor del af kristenheten afskakade sig dess fjättrar? I kraft af sitt religiösa och sedliga medvetande. »Katolicismen såsom frälsningsväg», säger Sabatier, »förkastades af Luthers religiösa och sedliga medvetande, innan det skedde genom exegesen och förståndet. För att komma till detta oåterkalleliga utslag hade den sachsiske munken endast haft att hålla den gudomliga lagens fordringar oböjliga och att utan självbedrägeri mäta den afgrund, som skilde honom från Gud och som intet mänskligt värk kunde igenfylla. Sålunda bragtes han fram till själfva väsendet i Kristi evangelium. Han fann den nåd, som undflydde honom, i det rena, enkla mottagandet af det goda budskapet om Guds faderskärlek, i tilliten till att Gud gifver till skänks det, som människan icke kan förvärfva, nämligen syndernas förlåtelse och vissheten om det eviga lifvet. Hvad är då tron? Är hon ännu förståndets bejakande af dogmerna eller underkastelsen under en yttre myndighet? Hon är en akt af förtröstan, samma förtröstan, som barnet har, när det med glädje finner sin fader, som det icke kände, och utan något högmod är lyckligt att hädanefter få alt af hans hand. Detta fann Luther i Pauli ord: 'Den rättfärdige skall lefva af sin tro.' I denna radikala förvandling af trosbegreppet, som återföres till sin evangeliska betydelse, låg principen till den största religiösa revolution, som världen genomgått efter Jesu förkunnelse.»*)

Hvarje kännare af kyrkohistorien vet, att protestantismen icke blef sin princip trogen, att det evangeliska trosbegreppet snart fick lämna rum för det intellektualistiska, m. a. o. man glömde, att religionen är lif, icke lära, och tron blef åter identisk med ett försanthållande af den »saliggörande läran»; det religiösa lifvet bands i dogmtrons fjättrar.

Och denna dogmatik — ja, den framträder föga reformerad. De »symbola», som formats vid de stora ekumeniska mötena, de öfvergingo oförändrade till den protestantiska kyrkan, som var öfvertygad om att den kristna fromheten i dem fått ett rent och fullt adekvat uttryck. Och detta kunde ske så mycket lättare, som reformatio-

*) *Auguste Sabatier:* Utkast till en religionsfilosofi efter psykologin och historien. Bemyndigad öfversättning af Nathan Söderblom. Stockholm 1898. Sid. 209.

nens män aldrig gjort sig klart reda för dessa dogmers uppkomst och värkliga innebörd. Det undgick dem, »att det i dogmen finnes tvänne beståndsdelar, ett religiöst element, som kommer af fromheten, och ett intellektuelt eller filosofiskt element, som förutsätter tankevärksamhet och är en frukt af denna.»

På samma ståndpunkt som reformationstidehvarfvet står den officiella ortodoxin än i denna dag; att i kyrkoläran som sammanfattning af dogmerna finnas två saker: innehåll och form, kärna och skal, vill man icke medgifva eller gör åtminstone icke allvar af ett dylikt medgifvande, och följaktligen förnekar man tillvaron af ett af tidskulturen betingadt och med denna växlande och förgängligt element för att vindicera åt läran absolut giltighet. Men faran häraf ligger för öppen dag. Likasom katolicismen genom att identifiera religionen med underkastelsen under kyrkan riskerar den förras bestånd, likaså den protestantiska ortodoxin genom att förväxla den religiösa tron med ett försanthållande af dogmen, ty den tid kommer förr eller senare, då den framskridande kulturen kommer i konflikt med denna, för såvidt den är uttrycket för ett intellektuelt öfvervunnet skede i andens utveckling, och hvilkendera makten, som ur striden afgår med seger, kan icke vara tvifvelaktigt. Dock innebär denna kamp intet oroande, ifall man lärt sig att skilja mellan det eviga och det förgängliga i religionen; helt annorlunda måste saken gestalta sig för dem, som icke göra denna åtskillnad. För dem ter sig hvarje kritik af

kyrkoläran som ett attentat mot religionens anda. Ett tvifvel på den förras absoluta giltighet leder då med lätthet till en brytning med all religion.

För att undgå denna konsekvens har den protestantiska kyrkan att välja mellan två alternativ: antingen med våld undertrycka all kritik — och därmed proklamera sin återgång till katolicismens ståndpunkt — eller återgå till sin ursprungliga princip: det evangeliska trosbegreppet, och stark i denna ställning öfverlämna dogmen, som ju blott är ett försök att för tanken formulera det religiösa medvetandets innehåll, åt den sofrande kritiken, på det att intellektet måtte finna alt högre och skönare symboler för att uttrycka religionens eviga innehåll *).

Ortodoxin har visat och visar fortfarande en tendens att fortgå i den förra riktningen; den »nyprotestantiska» rörelsens män hafva inslagit den senare. Hvilkenderas målsmän, som förtjena namnet »protestanter», torde icke behöfva sägas.

Är det en tillfällighet, att den »nyprotestantiska» rörelsen uppstått under detta, snart tilländagångna sekel, en rörelse, som särskildt på religions- och dogmhistoriens

---

*) Klart är, att utrycket »evig» här afser, icke ett empiriskt-historiskt — huru vore detta möjligt! — utan ett värderingsomdöme. Här är ej fråga om »quaestio facti», utan om »quaestio juris». För en uppfattning, som erkänner vissa i tiden framträdande, ehuru ej ur den tidliga utvecklingen ensamt förklarliga andliga moments öfverensstämmelse med eviga normer, ter sig kristendomen som det djupaste — om ock ej det enda — flödet ur tidlös källa.

samt religionsfilosofins gebit burit rika frukter? Säkert icke. Denna riktnings framträdande var en historisk nödvändighet, stående i närmaste samband med det faktum, att i slutet af det adertonde och gryningen af det nittonde seklet en ny aera vidtar i vårt släktes historia. Eller är det för djärft att påstå, att heroer, sådana som Kant, Gœthe, Beethoven, Pestalozzi, för den allmänna kulturen öppna portarna till andens värld och därmed genomföra en revolution, till sina följder säkert än större och betydelsefullare än den samtida »stora» revolutionen, som på det sociala området sökte förvärkliga förnuftets rike.

Ligger ej Kants betydelse däri att han såväl i tankens som i sedlighetens värld upptäkte den normerande, absolut bindande lagen i anden och därigenom segerrikt häfdade dess autonomi. Hvad gör Gœthe, då han låter Faust arbeta sig lös ur den magiska värlsuppfattningens trollkrets och höja sig till insikt om att han fylde sin plikt mot Gud i det han fylde sin plikt mot sina medmänniskor? Och hvari ligger Beethovens betydelse, om ej däri, att han, som i sin konst kände sig stå Gud närmare än andra, lade — som han själf uttrykte det — en ny sinlig bas i det andliga lifvet. Är det ej andens rike, som öppnar sina mystiska djup i Beethovens musik? Ty »utöfver alt begreppsmässigt tänkande uppenbarar den tondiktande siaren för oss det outsägliga; vi ana, ja vi känna och se det, att också denna viljans värld, som tyckes oss så oslipplig, blott är ett tillstånd, som förgås

för detta ena: jag vet, att min förlossare lefver.» *) — Och för »kärlekens snille» Pestalozzi klarnar idealet af en sann människobildning, icke inskränkt till några få privilegierade, samhällets och naturens söndagsbarn, utan utsträkt till alla, äfven folkets djupaste lager; en bildning, som ej ser sitt mål uttömdt genom bibringandet af ett bestämdt mått af vetande eller en blott kall förståndsodling, utan som i främsta rummet syftar till de djupare själsfunktionerna, afser en harmonisk utbildning af hela människan, danandet af starka, sedliga karaktärer.

Och dock, lika litet som den franska revolutionen kan göra anspråk på att först ha uttalat frihetens, jämlikhetens och broderlighetens idéer, ty dessa ha sin rot i Kristi evangelium, lika litet äro de ofvannämda stormännen grundläggarne af »andens» rike. Detta rike har *han* grundat, som lärde människorna, att Gud är en ande, och som genom sitt lif och sin lära visat, huru Gud skall dyrkas i anda och sanning. Men sekler och tider skulle svinna hän, efter det andens *religion* grundats af Jesus, innan mänskligheten höjt sig till uppfattningen af dess *begrepp*.

---

*) Yttrande af *Richard Wagner;* se *M. Wegelius'* »Den västerländska musikens historia», sid. 574.

III.

Jag nämde Kant, märkesmannen för den nya tiden. Det gifves, säger Windelband, i grunden blott två filosofiska system, det grekiska och det tyska — Sokrates och Kant. — Det är, som ofvan redan framhölls, det grekiska begreppssystemet, som behärskar ej blott det antika, utan äfven det kristna tänkandet. Det är med den grekiska filosofins begreppsapparat, som den kristna dogmen formas och kyrkoläran opererar. Och det mest karaktäristiska för den grekiska åskådningen är dess intellektualism.

Hvari består nu Kants epokgörande betydelse? Däri att han genom en radikal förvandling af kunskapsbegreppet bryter intellektualismens öfvervälde. Föreställningarnas objektivitet konstitueras, enligt Kant, ej af deras öfverensstämmelse med utom medvetandet varande och för detsamma följaktligen oåtkomliga »ting i sig», utan däraf, att de regelbindas af en inom anden varande norm, som skänker de subjektiva föreställningarna och föreställningsassociationerna allmängiltighet och nödvändighet. »Man sieht bald», säger Kant själf, »dass, weil Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension nur dadurch als das davon unterschiedene Ob-

ject derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht.» *) — Tankens sanning eller objektivitet blir sålunda identisk med dess normalitet. Men härigenom likställes principielt det teoretiska sanningsbegreppet med det etiska. Den mänskliga viljans eller viljeyttringens sedliga värde eller »sanning» betingas naturligen af dess öfverensstämmelse med den etiska normen. Och denna vinner följaktligen fullkomlig självständighet vid sidan af den logiska eller teoretiska. Ja — i själfva värket tilldelar Kant primatet åt det praktiska förnuftet. Den teoretiska kunskapen kan nämligen icke glida öfver den gräns, som skiljer det betingade från det obetingade, det relativa från det absoluta. Dess objekt är »värkligheten», d. v. s. de i tankeformernas maskor uppfångade fenomenen i rum och tid, hvilka senare intet annat äro än andens aprioriska åskådningsformer. Men hvad den sinliga åskådningen och det teoretiska tänkandet icke mäkta, nämligen bryta ändlighetens fjättrar, det gör det praktiska förnuftet genom uppställandet af en sedelag, hvars giltighet är obetingad och i denna sin egenskap ej kan ha sin källa i det betingades, det ändligas värld. Som bärare af denna lag tillhör människan andens högre rike.

---

*) *Immanuel Kant*'s Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Benno Erdmann. Hamburg und Leipzig 1884. Sid. 179.

Att denna förändrade uppfattning af förhållandet mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet, mellan kunskap och ideal, djupt måste invärka på uppskattningen af religionen och dess ställning är klart. — Vi skola söka att närmare utveckla den tankegång, som här endast skematiskt blifvit antydd.

Den åsikt angående kriticismens betydelse, jag här ville göra gällande — en åsikt, som senast på ett glänsande sätt häfdats af Paulsen — är den, som i Kant ser protestantismens filosof. Hafva katolicismens talrika härskaror fylkat sig kring Thomas ab Aquino, så bär Kant högt den fana, där den protestantiska världen kan läsa inskriften: »Hoc signo vinces.»

Altsedan den kritiska filosofin i början af sextiotalet firade sin återuppståndelse, har — som kändt är — en oöfverskådlig Kantliteratur uppstått, i sin mån bärande vittnesbörd om den betydelse den store königsbergerfilosofen eger för vår tids andliga lif. Att denna literatur — en del af densamma har ju ock träffande kallats »Kantfilologi» — stundom kanske ej haft blick för de betydelsefulla dragen, för andan i det hela, utan blifvit häftande vid det mindre väsentliga, är ju ej att undra öfver.

Det är tydligen ej någon lätt sak att i korthet karaktärisera en filosofi, hvars storhet måhända främst är att söka i »denna märkliga empiriska styrka, som förmår öfverskåda och fasthålla vår andliga tillvaras samtliga hufvuddata i olikheten af deras proveniens» från den enkla för-

nimmelsen upp till det etiska medvetandets högsta utsagor *) Det ges därför, som man sagt, ej någon hufvudnyckel, som kunde öppna alla portarna till Kants tankerike. Den synpunkt, som här skulle betonas, var emellertid den, att Kant utpekat vägen, på hvilken en värklig försoning mellan tro och vetande kan och bör nås. För lösningen af denna uppgift — en af de mest vitala för mänskligheten — har säkert aldrig någon tänkare varit utrustad i sådan grad som han. En etisk-religiös förvissning om det öfversinliga, det obetingade som det primära i tillvaron, en förvissning, som, huru än hans vetenskapliga öfvertygelser modifierades, aldrig vacklade och som utgjorde hans lifs bärande patos, förenad med en universell kunskapsrikedom, som väl blott få dödliga egt, och en spekulationens kraft, ett tankens djup, hvari han af ingen öfverträffats — detta var den andliga utrustning, med hvilken Kant gick till sitt värf som kritisk reformator.

Genom det sätt, på hvilket han utförde detta värf, har han, den *kritiske* reformatorn, i viss mening blifvit den sannskyldige fulländaren af den *religiösa* reformationens halffärdiga värk. Reformationens lifsnerv var häfdandet af den evangeliska tron och den evangeliska friheten. Men så visst Luther under de första åren af sin reformatoriska bana står i jämnhöjd med sin väldiga historiska uppgift, så visst måste en opartisk granskning

*) *Waldemar Ruin:* Kunskap och ideal. Helsingfors 1886. Sid. 18.

medgifva, att förhållandena slutligen blefvo honom öfvermäktiga, så att reformationens grundmotiv icke fick tona ut fullt och rent.

Naturligtvis skulle detta förhållandenas tryck knappast ha öfvat en så mäktig och ödesdiger värkan, ifall ej detsamma funnit en bundsförvant i Luthers eget bröst. Han hade genom sönderslitande själsstrider, genom en gigantisk andligt-sedlig ansträngning rykt sig lös ur den medeltida lagiskhetens och dogmtrons fjättrar, men deras spår utplånades egentligen aldrig fullständigt. Om Luther gäller mutatis mutandis detsamma, som Pfleiderer säger om hans store läromästare Paulus, då han talar om de två själar, som kämpade i dennes bröst. »Indessen lässt sich dieser Gegensatz in der Gottesanschauung des Paulus psychologisch leicht begreifen als der dogmatische Reflex der zwei Seelen, die in seiner Brust mit einander kämpften: des knechtischen Geistes des Gesetzes und des kindlichen Geistes des Evangeliums, der pharisäischen Gesetzestheologie und der christlichen Glaubenserfahrung. Jene bildet den Ausgangsspunkt, diese den Zielpunkt seines theologischen Denkens, jener entnimmt er die formalen Voraussetzungen und Categorieen seiner dialektischen Beweisführungen, dieser den idealen Inhalt seiner neuen Ueberzeugung; unter den Denkformen der Gesetzesreligion bekämpft er die Gesetzesreligion und macht freie Bahn für die Religion des Geistes und der Liebe. Daher das eigenthümliche Schillern des Paulinismus zwischen jüdischer Scholastik und christlicher Glaubenstiefe, das auseinanderklaffen von Ausgangs- und Zielpunkt, von Form und Gehalt.» *)

Det är knappast möjligt att öfverskatta den historiska och religiösa betydelsen af paulinismen. Två gånger har läran om »rättfärdiggörelsen genom tron» utgjort en den religiösa frihetens magna charta åt mänskligheten: först, då genom densamma kristendomen befriades ur det judiska ceremonialväsendets fjättrar, och därigenom från en judisk sekt förvandlades till världsreligion; sedan, när Luther, stödd på samma lära och besjälad af samma anda, bröt Roms ok. En uppfattning, som kunnat utöfva ett sådant inflytande, måste ju ega en mäktig sanningshalt; i själfva värket är dess *ideala* kärna ingen annan än den, som utgör lifsprincipen för »andens och kärlekens» religion. Men detta ideala innehåll framstår i omhöljet af den judiska skolastikens och delvis äfven den grekiska spekulationens begreppsdistinktioner. Och äfven om denna skolastik blott bildar utgångspunkten och det förhållande till Gud, som omedelbart kvälde fram ur djupet af Jesu sedliga och religiösa medvetande, slutpunkten, så förnekar dock paulinismen i sin empiriska gestalt aldrig fullständigt denna sin utgångspunkt. Byggnadsställningen refs ej ner, ehuru byggnaden blifvit upprest.

Det kan och bör erkännas, att denna skolastik icke blott varit en slöja, som fördunklat, utan äfven ett skal,

*) *Otto Pfleiderer:* Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang, beschrieben. Berlin 1887. Sid. 238.

som skyddat idén under tider, då denna i sin fulla renhet icke kunde göra sig gällande. Ja, man må gå ännu längre och med Pfleiderer erkänna, att den omväg, Paulus gick, ännu för mången är och kanske länge kommer att vara den lättaste vägen för upphinnandet af målet. Men detta erkännande af ett betraktelsesätts historiska betydelse och relativa berättigande involverar icke rätten att sätta det som absolut. Det är emellertid detta, som skett i den protestantiska kyrkan. Åt denna protestantismens så kallade »materialprincip» i dess — låt vara psykologiskt och historiskt väl förklarliga — form har man vindicerat en allas religiösa lif likformigt normerande och bindande giltighet, och sålunda ledde reformationen, som Harnack äfven har betonat, till ett stärkande af dogmen.

Dennas bekämpande blir ej blott en intellektuell, utan äfven en etisk uppgift i samma ögonblick den sedliga anda, som en gång gaf den lif, förlorat i styrka och det blotta skalet återstår. Då förvandlas dogmen — för att begagna Tegnérs liknelse — till »en dödskalle, stjälpt öfver en lilja«. Då blir den, som ju blott har värde som symbol, som en reflex i intellektet af det etiskt-religiösa medvetandets innehåll, till ett magiskt medel, ett »schibbolet«, genom hvars omfattande man tror sig vinna saligheten. Men i detta sätt att tänka och känna lefver hedendomens ande upp på nytt. Då förhållandet till Den högste göres beroende utaf uppfyllandet af kraf, som icke äro etiska, i bästa fall etiskt indifferenta, så tyder

det på att gudsbegreppet icke är renadt från naturalistiska beståndsdelar. Där ligger i alt detta en god del af den »hedniska förskräckelse», hvarom Geijer någonstädes talar. — Här kan således konstateras ett utbrytande af symboliska föreställningar ur den andliga totaliteten, ur sammanhanget med de djupare känslo- och viljefunktionerna, ur hvilka ensamt den lifgifvande kraften kan välla fram, ett förfaringssätt, som vittnar om en fullständig förryckning i uppfattningen af religionens värkliga väsen.

Så länge man på detta sätt, mer eller mindre medvetet, förflyttar religionens tyngdpunkt öfver till det teoretiska området och med »tro« menar ett intellektuelt omfattande af mer eller mindre bräckliga föreställningar, af hvilka många genom sin formulering bjuda trots åt tankens lagar och andra genom sitt sakliga innehåll komma i skärande strid med den fria, förutsättningslösa forskningens resultat, så länge kan det naturligtvis ej blifva tal om en värklig försoning mellan religionen och vetenskapen. — Det vore helt visst lyckligt, om den åsikten skulle vinna ökad utbredning, att kristendomens sanna intressen kompromitteras därigenom, att dess försvarare så ofta koncentrera sina krafter på lösningen af en omöjlig uppgift, med sådan lidelse egna sig åt försvaret af dessa ramlande utanverk, under det de »darra vid hvarje prassel af kritiken bland dogmernas gulnade löfhögar«.

Så länge kampen sålunda förnämligast rör sig på det teoretiska planet och religionens förkämpar äflas med att häfda religiösa, utvecklingen underkastade symboler,

som absoluta sanningar, som teoretiskt oanfäktbara begrepp, är deras ställning, såsom redan betonades, ohållbar och striden måste sluta med nederlag. Och tillståndet förbättras ej väsentligen därigenom, att man stundom gör ett medgifvande här och ett medgifvande där i hopp om att sedan med större lätthet kunna försvara sina återstående positioner. Nej — ty hela denna ställning är principielt skef och anfäktbar.

Men teologins ställning är ej blott ohållbar, den är äfven positivt destruktiv för religionens värkliga intresse, så länge den ej ser en af sina främsta uppgifter i värnandet af gemytets hälgedom och afvärjandet af angreppen mot dess fridlysta område, utan söker inkräkta på teorins, på den teoretiska förklaringens fält genom att uppställa sin »mytologi« gentemot vetenskapen, som dock har rätt att ensam föra spiran, när det gäller den kausala förklaringen af fenomenen; ty därigenom väckes och näres hos många den föreställningen, att det är religionen, som kämpar och viker tillbaka hvarje gång någon kär vorden teologisk föreställning ramlar, och att den därför är dömd att slutligen helt och hållet krossas och försvinna.

Vore anden blott och bart intellekt, så komme väl detta ock att inträffa, eller, rättare sagdt, det religiösa intresset skulle icke uppstå, ty för ett sålunda konstrueradt väsen — om vi för ett ögonblick försöka att föreställa oss en dylik abstraktion — vore den »immanenta« värkligheten, totaliteten af fenomenen i rum och tid den enda.

Nu stod det intellektuelt antagligen rikast begåfvade folk, som någonsin funnits, de gamla grekerna, väsentligen på immanensens ståndpunkt. Att en och annan bland deras största andar anslår toner, som nästan klinga som preludier till kristendomens grundmotiv — jag tänker naturligtvis här närmast på Plato — ändrar ej detta förhållande.*) Men också han förnekar ej sin grekiska härstamning. »Dass sich bei Plato», säger Eucken i sina »Lebensanschauungen», »die Innenwelt vornehmlich der geistigen Kraft, der Arbeit des Gedankens erschliesst, nicht dem Gemüt und der Gesinnung persönlichen Lebens, das giebt der Innerlichkeit auf dem Boden der griechischen Kultur einen unterscheidenden Charakter, und das erstreckt mächtige Wirkurgen in die Gesamtgeschichte der Menschheit.»

---

*) »Nur darin hat diese Innenwelt eine abgrenzende Eigenthümlichkeit gegenüber späteren Entwickelungen, dass sie zunächst ein Reich des Denkens, nicht des persönlichsittlichen Lebens, des Gemütes und der Gesinnung ist; bei aller Verwandtschaft im Reinmenschlichen werden wir die christliche und die moderne Innerlichkeit von der platonischen weit unterschieden finden». *(Rudolf Eucken:* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig 1890. Sid. 32).

»Mag der Mensch der Gottheit durch seine Vernunft wesensverwandt sein, mag als Lebensziel gelten, Gott ähnlich zu werden, es entsteht keine innerliche Gemeinschaft des Gemütes, niehts was ein persönliches Verhältnis heissen könnte, nicht auch eine von überlegener göttlicher Kraft bewirkte Umwandlung des Mensehen, überhaupt nichts von dem was im Christentum die Seele der Religion geworden ist. Wenn spätere Zeiten dies bei Plato zu finden glaubten, so haben sie eigne Stimmungen in ihn hineingetragen.» (Anf. arb. sid 48.)

Detta inflytande sträcker sig i själfva värket ända till vår tid, för såvidt det är den grekiska intellektualismen och det af den grekiska tanken danade begreppssystemet, som till en väsentlig del behärskar den europeiska anden in i nyaste tid. Att på hellenisk eller helleniserad mark betingelserna för en riktig teoretisk uppskattning af kristendomen icke varit de allra gynsammaste, ligger för öppen dag. Ty kristendomen är viljans religion. Den goda viljan är det enda absolut värdefulla. Det är icke intellektets omfattning och rikedom, icke kunskapernas mängd eller djup, som konstituerar människovärdet; nej, dess grund är en helt annan. »Kristus», säger Sabatier, »ville icke i religionen hafva någonting, som icke var moraliskt, eller i moralen någonting, som icke var religiöst. Han för fromheten utifrån inåt och gör den till en inre uppenbarelse, som genomtränger och förvandlar hela lifvet, en fördold låga, en kraft, som värkar från grunden till ytan, — — —. Sålunda grundlägger han det religiösa och sedliga lifvets fullkomliga självständighet. De äro nu ett och uppenbara sig endast såsom medvetandets båda anleten. Det ena är invärtes och vänder sig mot Gud. Det andra är utvärtes och vänder sig emot världen« *).

Är kristendomen andens religion — och *är* den det icke genom nämda fullkomliga sammanmältande af det etiska och det religiösa elementet? — då måste den

*) Utkast till en religionsfilosofi efter psykologin och historien. Sid. 200 f.

teoretiska uppfattningen af dess sanna väsen och innersta betydelse klarna i samma stund viljan, »andens häfstång och kärna«, insättes i sin rätt som det psykiska grundfenomenet. Det är emellertid detta, som sker genom Kant, och sålunda inslår genom honom filosofin en riktning, som man i motsats till den ensidigt intellektualistiska kallat den voluntaristiska.

Hvad innebär nu Kants lära om det praktiska förnuftets primat och huru har han kommit till sin öfvertygelse, att det ej är det teoretiska förnuftet, som finner, om ej det etiska medvetandet bygger bron mellan jord och himmel? En öfvertygelse, i hvilken han träffar en af kärnpunkterna i kristendomen.

Af frågans formulering torde redan framgå, att vi referera till kriticismens hela system, icke enbart till den teoretiska delen af detsamma. Intet har varit vanligare, än att man brutit stafven öfver Kants moralfilosofi under framhållande af att den ståndpunkt författaren där häfdar alls icke skulle stå i harmoni med hans kunskapsteoretiska förutsättningar; och sålunda har det kommit, att positivisten och skeptikern trott sig kunna rikligen exploatera den store kritikern, för uppfattningen af hvars väldiga etiska patos man ofta nog saknat organ. Detta kunde förefalla egendomligt, då man betänker, att det förnämligast var genom sin etik Kant så mäktigt invärkade på sin samtid och att det i icke ringa grad var drycken ur dess rena och klara källa, som stålsatte och hänförde hans folk under dess kamp mot världsförtryckaren, mot denna »tids-

gud», »som ville komma människorna att glömma den Eviges bud, som äro inristade i deras hjärtan.»

Emellertid, i det spekulativa rus, som inom kort grep sinnena, satte man — så snart man funnit vissa teoretiska vanskligheter i kritikens gränsbestämningar — djärft öfver alla gränser och rykte dymedels hela tillvaron in under den på sig själf hvilande tankens herravälde. Att de etiska värdena så skulle komma till korta, skulle förlora sin absoluta självständighet, därom äro Schellings och Hegels system talande vittnesbörd.

Men spekulationens berusning förflyktigades, och de metafysiska tankekonstruktionerna förlorade all kredit. Då inbröt realismens tidsålder, då man med värklig passion hängaf sig åt studiet af den omedelbart gifna värkligheten, främst naturens värld. Denna riktning, i sig själf så naturlig, berättigad och löftesrik, ledde dock, parad som den hos de kanske flesta af sina representanter var med en fullkomlig brist på filosofisk bildning och djupare filosofiskt intresse, till återupptagande af ståndpunkter, hvilka redan länge hade betraktats som vetenskapligt och spekulativt öfvervunna, något som klart framträdde under den stora striden om materialismen. Filosofin höll, som man sagt, på att förvandlas till ofilosofi. — Det var då fältropet skallade: »Tillbaka till Kant!» Med sådana banérförare som en Zeller, Liebmann och framför andra författaren till det allmänt som klassiskt erkända arbetet »Geschichte des Materialismus», Lange, enligt Viktor Rydberg »ett af vår tidsålders klaraste och skarpaste

hufvuden», inaugurerades nykantianismen, hvars inflytande kunde spåras på de mest skiljaktiga områden. Så länge man emellertid ensidigt riktade blicken på den kritiska kunskapsteorin, under det man var böjd att prisgifva den praktiska filosofin, som dock kan sägas utgöra den förras bärande fundament, snarare än tvärtom, så länge kunde detta inflytande icke blifva så fruktbringande, icke värka så renande och stärkande, som fallet annars kunnat vara. Eller skulle måhända ej tiden behöfva en dylik hälsodryck, en tid, som frås sar i studiet af Nietzsche och hänryckes af hans öfvermänskoteorier och »rofdjursmoral» med dess sträfvan i riktning mot »eine Umwerthung aller Werthe»?

Jag tror den skulle behöfvas. Inför stora historiska uppgifter ser sig det nya århundradet ställdt. Slå ej alla tecken fel, skall det blifva ett af de mest stormdigra i mänskligheten tideböcker. Det ser ut, som om ridån redan begynt gå upp till det världshistoriska skådespel, som kommer att framställa brottningskampen mellan den hvita och den gula rasen; en kulturkamp, som väl innerst blir en religionsstrid. Går den empiriska protestantismen — om katolicismen lönar det väl knapt mödan att i detta sammanhang tala — tillräckligt väl rustad till nämda afgörande? — Hvad den sociala frågan beträffar, blir hon alt mera brännande och kräfver en lösning. Men sociala och politiska reformer äro dock i sig själfva blott palliativ; det är andan det kommer an på. Det, som mänskligheten göres behof af, är en etiskt-religiös pånyttfödelse, ett återuppflam-

mande af den äkta protestantiska andan. Men en sann, fullödig representant för densamma är Kant, och därför skall — så må man hoppas — hans insats i det tjugunde seklets andelif blifva ännu betydelsefullare, i än högre grad komma att varda en del af kulturens substans, än fallet varit under det nu tilländalupna seklet.

Dock — jag återgår till Kants lära om det praktiska förnuftets primat. Många hafva i öfvervinnandet af den ensidiga intellektualismen, i begränsandet af kunskapen och den teoretiska förmågans inordnande som en del i den andliga totaliteten blott velat se ett uttryck af tvifvelsjuka. Detta, att Kant förnekar möjligheten af en teoretisk kunskap om »tinget i sig», har för dem varit anledning nog att inrangera honom bland skeptikerna. Och likväl kan Windelband med fullt skäl utbrista: »Es ist der unerschütterliche Glaube an die Macht der Vernunft, welcher die gesammte Kantische Philosophie belebt und durchwärmt.» *) I själfva värket, vittnar ej denna förmåga af kritisk själfbesinning mer om andens storhet än alla dogmatiskt-metafysiska tankeexperiment? Och för resten: är det ej ett ändlöst perspektiv, som öppnar sig för forskningen! Hela denna företeelsernas rika, mångskiftande, oöfverskådliga värld. I rum och tid finnes intet, som ej är eller under kunskapsprocessens fortgång kan tänkas blifva objekt för densamma, som ej skulle

*) *W. Windelband:* Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Leipzig 1880. Bd. II. Sid. 3.

kunna upptagas som länk i de kausala kedjor, hvilka genomslingra det vetbaras hela område. Den vetenskapliga forskningen eger ingen ariadnetråd, som kunde föra ut ur de kausala förknippningarnas rike, det är sant; men i gengäld för den i detta rike spiran med suverän makt och myndighet. Det obetingade, det absoluta, hvilket som sådant ej kan ingå som en länk i orsakskedjan, är eo ipso det ovetbara, ur den vetenskapliga teorins synpunkt ett gränsbegrepp. Förståndskategoriernas uppgift och funktion är dock att syntetiskt förknippa det i den empiriska åskådningen gifna materialet, men i denna åskådning är det absoluta icke gifvet, det är ej fenomen, ej en företeelse bland andra i rummets och tidens värld. Med hänvisningen till Gud förklarar man därför vetenskapligt ingenting. »Man har», säger Sabatier, »blottstält teleologin eller teorin om ett högsta ändamål, därför att man icke insett dess säregna beskaffenhet. Man har velat förena det yttersta ändamålet med den mekaniska orsaken vid förklaringen af tingen, stundom har man till och med velat ersätta den senare med det förra. Så satte man gärna en hänvisning till Guds afsikt och öfvernaturliga vilja i stället för en vetenskaplig förklaring, som ännu saknades. Vetenskapsmännen protesterade och det med rätta. Gud, som är alltings yttersta ändamål, är icke en vetenskaplig förklaring till någonting. Vetenskapens mål är att uppsöka de sekundära orsakerna. Där de icke synas, finnes icke vetenskap. Det är tron, som ersätter henne. Med den satsen, att Gud har ska-

pat världen eller att världen syftar till det högsta goda, för man icke den positiva vetenskapen ett steg framåt. Å andra sidan kan förklaringen af regnet, åskan eller kroppars fall väl skingra några mytologiska föreställningar, men icke undertrycka andens religiösa visshet, att universums mekaniska sammanhang har ett mål och att tyngdlagen och de materiella krafterna tjäna någonting, som de icke känna och som är för mer än de.» *)

Men är denna religiösa visshet med dess teleologiska synpunkter annat än en illusion? Har den något objektivt värde? Om den kausala mekanismens värld i rum och tid är den högsta värkligheten, ja den enda — hvar blir då plats för andens religiösa längtan? Naturalismens världsförklaring bereder ej häller plats därför.

»Där inslås mönster, växlande och bjärta,
med nervgarn dallrande af lust och smärta,
men mönstrens ämne är för alltid gifvet:
en häjdlös, oupphörlig kamp för lifvet.

Allvärkarn, du i denna väfstol skådar,
som drifver skötteln mellan orsakstrådar,
är icke Skaparkärlek, Skapartanke,
men marmorkall Meduselik Ananke.

Lyft dina händer ej i bön till henne!
Det fins ej skymt af lif på hennes änne,
ett självmedvetet mål styr icke armen,
och utan hjärta är jättinnebarmen.

*) Utkast till en religionsfilosofi efter psykologin och historien. Sid. 330.

O ve! vår Herres Sion sjunker samman
med våra ideal, och offerflamman,
som värmde altet, slocknar här på härden.
En katafalk för Gudsidén är världen.» *)

Här träder nu Kant in med sin lära om sinnevärldens fenomenalitet eller transscendentala idealitet, en lära, genom hvilken materialismen som metafysisk teori gjorts mogen för den »intellektuella galgen». Den kunskapsteoretiska synpunkt, som innesluter jaget inom gränsen af sina egna medvetenhetsbestämningar, var väl icke ny, men den hade alltid, som ofta betonats, ledt därtill, att man renoncerat på alt objektivt vetande, ty »anden ställdes såsom inbegreppet af det relativa, flytande, godtyckliga, efter individualiteter och tider skiftande etc. i en motsats till det sanna tingets självtillräckliga i orygglige kvaliteter evigt hvilande vara.»**) Grundvalen för denna skepticism var densamma som för dogmatismen, den negerade, där den senare bejakade, men förutsättningen för båda var dock samma uppfattning af kunskapsidealet, samma fordran ställd på intellektet att vara en spegel, som skulle reflektera de strålar »tingen» kastade, så att reflexbilden blefve lik originalet. Den tanken låg emellertid, som Windelband framhåller, ej fjärran, att en dylik öfverensstämmelses konstaterande betingades af möjligheten för medvetandet att träda utom sig självt för att liksom från en högre position kunna

*) Ur *Viktor Rydbergs* poem »Grubblaren».
**) *Ruin:* Kunskap och ideal, sid. 13.

jämföra den subjektiva föreställningen med den transsubjektiva värkligheten, och då absurditeten af ett dylikt betraktelsesätt insågs — eller i hvarje fall besläktade synpunkter gjorde sig gällande — då frambröt städse skepticismen i den dogmatiska kunskapslärans spår.

På denna punkt rycker nu den kritiska kunskapsteorin undan själfva den bas, på hvilken det dogmatiska uppfattningssättet hvilade. Den »kopernikanska» omhvälfningen i filosofin fullbordas i samma stund Kant höjer sig till klar insikt i syntesens betydelse för tillkomsten af kunskapsvärlden. Icke något blott passivt mottagande är medvetandet, utan själfvärksam, spontan kraft, en i mångfalden af sina bestämningar sig häfdande enhet, en sitt innehåll genom aprioriska åskådnings- och tankeformer syntetiskt förbindande och lagbundet gestaltande funktion.

Vår kunskapsvärld är som sådan ett medvetenhetsfenomen, uppbygdt af vår föreställande värksamhets data. Åskådningsmaterialet, förnimmelserna, sensationerna hafva dock ej existens utanför förnimmandet, kunna icke som medvetenhetsbestämningar lösryckas ifrån detsamma för att projicieras någonstädes utanför den sinligt senterande anden. Och åskådningens aprioriska former, rummet och tiden, äro ju blott funktioner af medvetandet, likaså väl som de rena förståndsbegreppen eller kategorierna *).

*) Schopenhauers karaktäristik af de flesta i den kantska tabellen upptagna kategorierna som »blindfönster» må vara berättigad; en konstitutiv betydelse skall väl icke kunna fränkännas substans- och kausalitetskategorierna.

Allmängiltighet och nödvändighet erhålla föreställningarna just genom dessa medvetandets funktionella former; — huru stort afståndet mellan ofvan antydda uppfattning och den dogmatiska är, visar sig ingenstädes tydligare än på denna punkt. Hvad receptivitetens rena former angår, så böra de klarligen lika litet som kategorierna betraktas som färdiga »former» i den mening, att de före all erfarenhet skulle ligga tillreds i anden beredda att låta det empiriska innehållet i sig ingjutas. En dylik uppfattning är väl delvis förebygd redan därigenom att de karaktäriseras som funktioner. Hvad deras aprioritet vidkommer, så innebär dess häfdande naturligtvis en transscendental — och således kunskapsteoretisk — värdebestämning mera är en empiriskt psykologisk sådan. Det är dock här fråga om normens kunskapsteoretiska bärvidd, ej om dess psykiska genesis. »Nicht darum handelt es sich, wie das Erkennen psychologisch betrachtet entstehe, und ob es von der Erfahrung anhebe und an die Erfahrung geknüpft sei, sondern darum, woher das in der Erfahrung Erkannte ursprünglich stamme, und wie sich darnach die Aussicht vom letzthin Thatsächlichen zu gestalten habe. Der Streit bewegt sich also nicht um eine Feststellung des phänomenal Geschehenden, sondern darum, wie das Geschehen selber endgültig zu beurtheilen, und wie auf Grund eines solchen Urtheils das schliessliche Wirken und Sein zu fassen sei. Es ist daher durchaus verkehrt, wenn der Empiriker seine Gegner sich gegen jenes erste Faktische wenden und sie etwas bekämpfen lässt, was

jämföra den subjektiva föreställningen med den transsubjektiva värkligheten, och då absurditeten af ett dylikt betraktelsesätt insågs — eller i hvarje fall besläktade synpunkter gjorde sig gällande — då frambröt städse skepticismen i den dogmatiska kunskapslärans spår.

På denna punkt rycker nu den kritiska kunskapsteorin undan själfva den bas, på hvilken det dogmatiska uppfattningssättet hvilade. Den »kopernikanska» omhvälfningen i filosofin fullbordas i samma stund Kant höjer sig till klar insikt i syntesens betydelse för tillkomsten af kunskapsvärlden. Icke något blott passivt mottagande är medvetandet, utan själfvärksam, spontan kraft, en i mångfalden af sina bestämningar sig häfdande enhet, en sitt innehåll genom aprioriska åskådnings- och tankeformer syntetiskt förbindande och lagbundet gestaltande funktion.

Vår kunskapsvärld är som sådan ett medvetenhetsfenomen, uppbygdt af vår föreställande värksamhets data. Åskådningsmaterialet, förnimmelserna, sensationerna hafva dock ej existens utanför förnimmandet, kunna icke som medvetenhetsbestämningar lösryckas ifrån detsamma för att projicieras någonstädes utanför den sinligt senterande anden. Och åskådningens aprioriska former, rummet och tiden, äro ju blott funktioner af medvetandet, likaså väl som de rena förståndsbegreppen eller kategorierna *).

*) Schopenhauers karaktäristik af de flesta i den kantska tabellen upptagna kategorierna som »blindfönster» må vara berättigad; en konstitutiv betydelse skall väl icke kunna frånkännas substans- och kausalitetskategorierna.

Allmängiltighet och nödvändighet erhålla föreställningarna just genom dessa medvetandets funktionella former; — huru stort afståndet mellan ofvan antydda uppfattning och den dogmatiska är, visar sig ingenstädes tydligare än på denna punkt. Hvad receptivitetens rena former angår, så böra de klarligen lika litet som kategorierna betraktas som färdiga »former» i den mening, att de före all erfarenhet skulle ligga tillreds i anden beredda att låta det empiriska innehållet i sig ingjutas. En dylik uppfattning är väl delvis förebygd redan därigenom att de karaktäriseras som funktioner. Hvad deras aprioritet vidkommer, så innebär dess häfdande naturligtvis en transscendental — och således kunskapsteoretisk — värdebestämning mera är en empiriskt psykologisk sådan. Det är dock här fråga om normens kunskapsteoretiska bärvidd, ej om dess psykiska genesis. »Nicht darum handelt es sich, wie das Erkennen psychologisch betrachtet entstehe, und ob es von der Erfahrung anhebe und an die Erfahrung geknüpft sei, sondern darum, woher das in der Erfahrung Erkannte ursprünglich stamme, und wie sich darnach die Aussicht vom letzthin Thatsächlichen zu gestalten habe. Der Streit bewegt sich also nicht um eine Feststellung des phänomenal Geschehenden, sondern darum, wie das Geschehen selber endgültig zu beurtheilen, und wie auf Grund eines solchen Urtheils das schliessliche Wirken und Sein zu fassen sei. Es ist daher durchaus verkehrt, wenn der Empiriker seine Gegner sich gegen jenes erste Faktische wenden und sie etwas bekämpfen lässt, was

experimentell erhärtet werden kann. Auch hier hat Kant die Sache auf den richtigen Ausdruck gebracht, wenn er die Frage, ob alle Erkenntnis von der Erfahrung anhebe, als quaestio facti sorgfältig von der quaestio juris unterschied, ob sie auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnisgrund, abzuleiten sei.» *)

Genom en rad af synteser blir vår teoretiska världsbild till: sensationernas mångfald, genom receptivitetens former förbunden till enheter, de empiriska askådningarna, och dessa genom tänkandets syntetiserande funktioner gestaltade till ett enhetligt, sammanhängande, för tanken beboeligt helt, ett system af begrepp. Men förutsättningen för alla dessa syntesers möjlighet är en grundläggande sådan, självmedvetandets, apperceptionens ursprungliga, syntetiska enhet, som trycker prägeln på alt sitt andliga innehåll och stämplar det såsom sitt; som genom att underkasta det empiriska innehållet normens herravälde ger de subjektiva föreställningarna karaktären af universalitet och apodikticitet, d. ä. af objektivitet. **)

*) *Rudolf Eucken:* Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878. Sid. 52.

**) »Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Giltigkeit, folglich dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.» (Kritik der reinen Vernunft, sid. 118).

Objektivitet erhålla föreställningarna altså dymedels att »tingen» rätta sig efter anden och dess lagar, stämplas af densamma, icke därigenom att anden rättar sig efter dem. Det normer konstituerande apperceptiva medvetandet är den sol, i hvars strålflod ensamt ett sammanhängande universum för oss blir till. — Således lika litet genom det begreppsmässiga tänkandet som genom den sinliga åskådningen kan medvetandet bryta den trollring, inom hvilken det ser sig inneslutet, kan det gå utöfver sig självt för att gripa en absolut transsubjektiv värklighet. Äfven »tanketingen» äro ting för oss likaväl som de sinliga, om ock den världsbild, det begreppsmäs-

»Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, heisst demnach so viel als: ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen; und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesammt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Auschauungen als a priori gegeben ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntniss ist. (Kritik der reinen Vernunft, sid. 116 f).

siga tänkandet ger, är en vetenskapligt renad och förklarad sådan. *)

Det räkte länge, innan Kant höjde sig till denna uppfattning. Ännu i sin inauguraldissertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis« hyllar han ju dogmatismens förutsättningar såtillvida som han låter andens logiska funktioner i den intelligibla världen gripa fatt i den absoluta realiteten. Den klarnade insikten i kausallagens rent rationella, aprioriska karaktär ledde honom slutligen till att fullständigt i detta fall parallellisera de medvetandets funktioner, hvilka den transscendentala logiken behandlar, med den transscendentala estetikens.

Huru äro syntetiska omdömen a priori möjliga? Detta var ju den fråga Kant i sin förnuftskritik föresatte sig att lösa. Han finner svaret på denna fråga genom att

*) »Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber wie sie sind, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, sogar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntnis überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.» (Kritik der reinen Vernunft, sid. 229.)

i det teoretiska medvetandets aprioriska konstruktion uppdaga betingelserna till ett objektivt, d. v. s. allmängiltigt vetande.

Den kritiska kunskapsteorin kännetecknas därför äfven genom predikatet: formal rationalism. En mängd interpreter ha emellertid till den grad gjort fenomenalismen till kritikens tyngdpunkt, att dess rationala karaktär vid sidan däraf helt och hållet kommit till korta, en uppfattning, som emellertid i senare tid begynt stöta på allvarsamt motstånd. Så betonar exempelvis Paulsen starkt den positiva karaktären icke blott hos systemet i det hela, utan specielt äfven beträffande den teoretiska förnuftskritiken. Kant vill, säger han, uppbygga, icke nedrifva, eller i hvarje fall nedrifva blott för att få plats för en nödvändig nybyggnad. Och denna består af två delar: en positiv kunskapsteori och en positiv metafysik, nämligen i formen af en idealistisk världsåskådning. Hvad den förra beträffar, så bryter kriticismen udden af skepticismen genom att på grundvalen af intelligensens immanenta former och funktioner bygga upp ett allmängiltigt och nödvändigt vetande. »Wie die Mathematik ihre Gegenstände durch Konstruktion hervorbringt, so bringt auf gewisse Weise auch die Physik ihren Gegenstand, die Natur, durch die Funktion des Verstandes hervor, und insofern kann es apriorische Erkenntnis der Natur geben.»

Hvad den idealistiska metafysiken beträffar, så var visserligen betingelsen för dess grundläggande krossandet

af den dogmatiska metafysiken. Syftemålet därmed var dock ingalunda att rifva ner, utan tvärtom att definitivt befästa tron på en öfversinlig värld och medvetandet om vår samhörighet med den. »Was Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft einmal sagt: 'ich musste das (vorgebliche) Wissen aufheben um dem (vernünftigen) Glauben Platz zu machen', das ist wirklich seine letzte und tiefste Ueberzeugung: so lange das Vernünfteln auf diesem Gebiet dauert, so lange dauert auch das Zweifeln, und der Glaube kann nicht zu Kräften kommen; hört das Demonstrieren des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele auf, dann wird die moralische Gewissheit von ihrer Wahrheit und Wirklichkeit sich absolut befestigen.» *)

Altså: das vorgebliche Wissen aufheben um dem vernünftigen Glauben Platz zu machen. Man har sagt, att en filosofis värde kan bedömas efter den ställning den intager till de båda stormakterna vetandet och tron. Det förhållande Kant konstituerar emellan dem har — churu man stundom gifvit saken detta sken — intet gemensamt med den »dubbla bokföring«, som är så vanlig i det dagliga lifvet och hvarom nog äfven den filosofiska spekulationens historie vet åtskilligt att förtälja. Mellan hans »hjärnas tankar och hans hjärtas känslor« hade dialogen aldrig upphört. Den idealistiska världs- och lifsåskådning har hyllar är icke en blott privat öfvertygelse,

*) *Friedrich Paulsen:* Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898. Sidd. 117—119.

som man — om ock med ett visst medlidsamt småleende — finner förklarlig i betraktande af de inflytelser, under hvilka hans karaktär danats och hans gemyt bildats, men som föga stämmer med hans kunskapsteori och — illa hopfogad till systemet, som den vore — lätteligen därifrån kunde lösgöras, utan en integrerande beståndsdel af läran, ja, som förut redan framhållits, dess bärande fundament liksom dess krona.

Antydda tolkning af kriticismen kan dock utan svårighet uppstå, när man ensidigt häftar blicken på läran om »tinget i sig«, på hvars teoretiska bemästrande ju kritiken renoncerar, under det man förbiser eller skattar ringa den objektivitet, som inom kunskapssystemet betingas af de andliga funktionerna. Ett underskattande af den kunskapsteoretiska normen och af det immanenta sanningsbegreppet leder då äfven till ett misskännande af de etiska och estetiska normernas betydelse vid danandet af objektiva förhållanden och objektiva värden. Genom den formala rationalismen förlorar transscendentalismen den skeptiska anstrykning, som fenomenalismen, ensamt för sig fattad i sikte, kunde skänka densamma, en fenomenalism, som visserligen reser skrankor mot intellektets omnipotens, men därigenom äfven räddar de öfriga andliga funktionernas frihet och självständighet samt banar vägen för dem, framför alt för det praktiska förnuftet, att slå bryggan öfver till en transscendent värld. Och då nu Kant, »der Alles zermalmende«, obarmhärtigt bryter ner den gamla dogmatiska metafysiken genom att afslöja alla

de paralogismer, antinomier o. s. v. den ovillkorligen bär på eller leder till, så sker det — som ofvan betonas — icke för att rifva ner den öfversinliga världen, utan tvärtom för att definitivt befästa den moraliska tron på densamma.

Denna det kantska tänkandets transscendenta syftning står icke i strid med, utan tvärtom i full samklang med hans filosofi i öfrigt, som ju i grunden intet annat är än läran om det andligt normativa. »Der Begriff des Ueberweltlichen», säger Siebeck, »mit seinem bestimmten Gegensatze zu dem der Welt kann erst auf einem Standpunkte der Weltbetrachtung entspringen, der die Welt mit ihrem Dasein und Inhalt nicht lediglich in ihrer gegebenen Thatsächlichkeit nimmt und auf den Geist wirken lässt, sondern sie kraft einer an ihr Gegebensein herantretenden spontanen geistigen Bethätigung dem Maasstabe einer Wertschätzung unterwirft, und zwar einer solchen, die von einem im Geiste selbst gelegenen Prinzipe hergenommen ist».*) Så visst som hvarje tankesystem, hvilket proklamerar det värkliga som det förnuftiga, hvarje lära, som låter det ideala momentet helt och hållet gå upp i och manifestera sig i den tidliga utvecklingen, från början har immanensens prägel sig påtrykt, så visst är det klart, att grundtonen hos en filosofi, som gör allvar med att energiskt häfda tidlösa, andliga normers giltighet och konstitutiva betydelse, är transscendensens. Och i detta af-

*) Lehrbuch der Religionsphilosophie, sid. 17 f.

seende är det, som af den här ofvan nämde religionsfilosofen äfven betonas, framför alt betraktelsen af världen ur etisk synpunkt, hvilken låter motsatsen mellan en öfver den empiriska tillvaron upphöjd normativ värld och den »reala» — som väntar att af den förra omgestaltas — klart framträda.

Och i ljuset af Kants moralfilosofi torde väl mycket af det motsägelsefulla man velat finna i behandlingen af existensproblemet i förnuftskritiken kunna till sitt värde betydligt reduceras. Hans orubbliga tro på tillvaron af en intelligibel värld bortom rum och tid var icke frukten af en teoretisk spekulation; denna tro spirade upp ur roten af hans etiska öfvertygelser. Ty för den vetenskapliga teorin har ju denna intelligibla värld egentligen blott värde såsom markerande en gräns; inom den teoretiska sfären ha altså föreställningarna om det obetingade, det absoluta blott regulativ, ej konstitutiv betydelse; hvilket innebär, att det som spekulativt begrepp ej är realiserbart. Men emedan Kant på basen af sin moraliska förnuftstro fasthöll vid realiteten af den noumenella världen, så kunde han, som en nyare historiker yttrar, »seine frühere, aus der Psychologie des naiven Realismus erwachsene Begriffsbestimmung, die Sinnlichkeit sei das Vermögen des Geistes afficirt zu werden, und seine Bezeichnung, die Welt der menschlichen Vorstellungen sei diejenige der Erscheinungen, auch in der Kritik der reinen Vernunft stehen lassen.«*)

*) *Windelband*: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, sid. 48.

Rekapitulera vi med ett par ord det sagda, så finna vi, att den teoretiska världsbilden alls ej kan till sitt sanna väsen fattas, om man abstraherar från de intellektuella former, från de apperceptionens funktionslagar, som ensamt kunna konstituera vetats objektivitet. Men den teoretiska normen är icke den enda, i och genom hvilken anden framstår som lagstiftande makt. Människan är ej blott rent intellekt, icke endast teoretiskt, utan äfven praktiskt förnuft. Hon bildar sig icke blott föreställningar om det, som är, utan äfven om det, som bör vara. Visar den kunskapsteoretiska betraktelsen jaget såsom enande och behärskande en föreställningsvärld, en krets af objekter, hvilka som sådana äro inneslutna inom subjektets trollring och underkastade dess egid, så för den etiska betraktelsen öfver till ett område, där subjektet självt framstår såsom underordnadt en lagstiftning*), som en länk i förnuftsväsendenas skara, behärskadt af en alla likformigt bindande och för alla gällande lag, som dock, trots eller rättare just på grund af den suveräna auktoritet, med hvilken den uppträder och från hvilken det ej ges någon

*) »De etiska lagarna gälla nämligen personligheten själf, i det de normerande bestämma det förhållande, i hvilket jaget, såsom viljande och handlande, har att hänföra sig till en motstående värld. Det således, till hvilket såsom öfverste betingelse den teoretiska betraktelsens synteser ytterst ledde, men som självt icke så att säga materialiter ingick i dessa synteser, det innehar här den andra rollen att i sin tur af den syntetiska normen omfattas såsom en led, om hvars inordnande i det af syntesen angifna sammanhanget blir fråga.» (Ruin: Kunskap och ideal, sid. 53).

appell, visar sig vara icke en främmande, af en yttre makt godtyckligt påbjuden, en heteronom, utan en af anden själf autonomt stiftad, dess eget innersta, ideala väsende uttryk kande viljelag.

I sedelagens majestät, i det kategoriska imperativet med dess absoluta, obetingade giltighet igenkänner den empiriska människan budbäraren från en högre värld, till hvilken ensamt det öppnar ingången. Det etiska idealet är den enda säkra väg, som leder till idealväsendenas rena rike. Ja, som bäraren af denna lag utgör människan en länk i de intelligibla varelsernas kedja, tillhör hon själf som »medborgare och medkonstituent» det rike, hvars öfverhufvud är Gud. Endast i underkastelsen under det absolut värdefulla, under det, som ensamt har självändamålets betydelse, har hon en underpant på det, som i sanning är upphöjdt öfver sinnevärldens ström af växlande och förgängliga vågor. — Och därför är han, som i denna värld renast förkroppsligat det sedliga idealet, den bäste hemulsmannen för sin faders rike. *)

*) Det ojämförliga värde Kant tilldelar kristendomen — i hvilken han ser och erkänner den enda rent etiska religionen — och dess stiftare förleder honom dock icke till att i strid med sina principer utan vidare förväxla det absoluta med den historiskt-empiriska företeelsen. »Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, (den Sohn Gottes), an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist

Vi kunna ej annat förstå, än att Kant här träffar själfva hjärtpunkten i kristendomen, finner — så att säga — den filosofiska formeln för de öfvertygelser, som innerst besjäla densamma. Eller hvilka skola — för att uttrycka oss på religionens språk — få skåda Gud? Är det i främsta rummet de, som ega det, som den klassiska forntiden i allmänhet ställde högst, de teoretiska dygderna, de, hvilka således skulle ha de största betingelserna att på spekulationens väg kunna lösa — förutsatt att detta vore en möjlighet — tillvarons gåtor och finna »de vises

---

der Glaube an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer, (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational sein muss), und es wäre ganz etwas anders, von einem solchen anfangen, und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen, (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird), eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es, als in uns befindlich, beidemal aber sofern sie es als Richtmass unsers Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie eben dieselbe praktische Idee nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. (Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Herausgegeben von Karl Kehrbach. Leipzig. Sid. 127)

sten»? Nej — de renhjärtade, de saktmodige, de, som hungra och törsta efter rättfärdighet o. s. v. Hvarpå lägger Jesus i sin bärgspredikan all vikt, då han skildrar vägen, som leder till hans faders rike? På det etiska och på intet annat. Till insikten om den högsta, gudomliga sanningen komma endast de, som vilja »göra dens vilja, som honom sändt hade».

Egendomligt, att de, hvilka göra anspråk på att framför andra representera den kristna lifsåskådningen, i allmänhet så föga velat erkänna detta. Jag talar här icke endast om dem, för hvilka kristendomen står och faller med det skolastiska trosbegreppet och som från dess höjder med ett visst medlidsamt förakt blicka ner på »den blotta moralens» ståndpunkt; men äfven på håll, där man skådat djupare, har man ofta nog tagit afstånd från Kant, under det man känt sig ganska vänligt stämd mot tänkare, som helt visst icke stått den äkta kristendomen närmare än han — snarare tvärtom. Må man exempelvis slå upp den i allmänhet så fördomsfria kyrkohistorikern Hagenbachs värk och jämföra hans framställning af den store königsbergerfilosofen med det sätt, på hvilket Herder tecknas. Under det den senare röner det största beaktande och erkännande, så kan man vid den knapphändiga redogörelsen för den kritiska filosofin icke värja sig för intrycket, att författaren med en viss misstro betraktar dess upphofsman och hans »tonlösa» själ.

Och likväl tangerar Kant från ståndpunkten af sin moraliska förnuftstro helt visst kristendomens innersta

kärna. Måhända har den formalism, som småningom hos honom fick öfverhand och som äfven trycker stämpeln på hans praktiska filosofi, varit egnad att i någon mån fördunkla detta förhållande *).

Självmant reser sig på denna punkt spörsmålet: kan yrkandet, att handlingens enda motiv bör vara aktningen för sedelagen, förlikas med kristendomens fordran, att människan bör arbeta på förvärkligandet af Guds rike utaf kärlek till Gud. Härom uttalar sig Kant själf på följande sätt: »Hiemit» (att nämligen »Pflicht und Schuldigkeit die Benennungen sind, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen») »stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, Jemanden bloss auf Befehl zu lieben.

*) Hade han i stället för den strängt formalistiska konstruktionen af det etiska grundförhållandet genomfört den lära om »das Reich der Zwecke», som på några ställen i förbigående anslås, så hade han måhända, utan att förfela sitt mål, tvärtom nått detta på en genare väg. Hade han närmare utvecklat denna synpunkt, skulle han ej gjort annat än till filosofins språk öfversatt den religiösa läran om Guds rike, den centrala i Jesu förkunnelse.

Also ist es bloss die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den nächsten lieben, heisst, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern bloss darnach zu streben gebieten» *).

Här tyckes nu dock en väsentlig divergens förefinnas. Kant talar om en patologisk kärlek till Gud. Att det tillstånd, som med detta namn betecknas, varit någonting ofta förekommande, därom bär religionernas historia nogsamt vittnesbörd. Men frågan är, huruvida ej Kant under detta begrepp innefattar äfven sådant, som utgör fullkomligt legitima yttringar af religiöst lif. Han gör öfver hufvud icke skillnad mellan begreppen mystik och mysticism. Af fruktan för den senare, för ett oklart, sentimentalt svärmeri, för alla möjliga pretenderade »himmlische Einflüsse», förledes han att frånkänna känslan all normal betydelse för tron. Men däraf blir följden, att det specifikt religiösa momentet kanske icke fullt kommer till sin rätt vid sidan af det rent etiska.

Man kan dock måhända psykologiskt förklara Kants motvilja mot att tilldela känslan någon större roll på det religiösa området. Han ville binda tron vid fasta förnuftsprinciper, vid objektiva, allmängiltiga normer. Men känslan är ju det mest subjektiva, växlande, skiftande.

*) Kritik der praktischen Vernunft, sid. 100 f.

Skulle icke religionens farkost gå i kvaf på känslostämningarnas böljande haf? Men härtill kommer, att den mystiska förnimmelsen af beroende och afhängighet, som ju enligt Schleiermacher utgör den ursprunliga källan för religionens flöde, så ofta, så snart den omsatts i föreställning, framträdt under formen af ett mer eller mindre naturalistiskt betraktelsesätt. Må man tänka på dock i grunden så djupt religiösa naturer som Spinoza och i senare tid just Schleiermacher. Att den »unio mystica», hvarom här är fråga, likvisst kan befrias från hvarje naturalistiskt-panteistiskt element för att framträda i absolut etisk gestalt, därpå eger dock historien åtminstone *ett* exempel, i stiftaren af andens och kärlekens religion.

Att detta undgått Kant har man svårt att föreställa sig. Det är — skulle vi tro — mera hans begreppsdistinktioner än hans innersta intentioner, som härvid tarfva ett beriktigande. Den nästan mystiska glöd, som färgar hans annars så nyktra framställning, då han skildrar det kategoriska imperativets majestät och det etiska grundfenomenet i dess renhet, tyder på att han icke var den »tonlösa» själ, blott det »förkroppsligade teoretiskt-praktiska rena förnuft», hvartill man velat göra honom, utan att han nog äfven egde denna känslans »grebethed» inför tillvarons mystär, utan hvilken helt visst ingen blir en tänkare och allra minst en mänsklighetens ledare på vägen genom årtusendena.

Jag framhöll i afhandlingens början, att det fans en tid, när den hegelska dialektiken med jubel hälsades af kristendomens representanter eller åtminstone af många bland dem som en välkommen bundsförvant i den strid, där det gälde häfdandet af religionens heliga sak. Är värdesättningen af den »absoluta idealismen» som väsentligen en immanensens filosofi riktig — något, som väl knappast skall kunna bestridas — då framstår detta faktum i en egendomlig belysning.

En lära, som absolutiserade tillvarons yttre makter, som, hyllande devisen: »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», böjde knä för »idéns», för »världsandens» blodigt framskridande segervagn, kunde betraktas som en allierad af förkämparne för kärlekens religion blott under den förutsättning, att denna ryktes ner från idealets höjd för att äfven i sin tur förvandlas till en »tidsgud». Men i samma mån ett släkte slår sig till ro vid tanken på religionen som något färdigt, i lära, kult och institutioner objektivt utprägladt, i samma mån har det upphört att genomglödgas af idealets heliga eld. Eller jäfvar den bild den oss omgifvande värkligheten erbjuder detta påstående? Betraktom de s. k. kristna kulturstaterna och kulturfolken i deras inbördes förhållanden. Besjälas de af rättfärdighetsträngtan, böja de sig i dyrkan för idealet, för evighetens Gud? Det skall knappast ens den mest afgjorde etiska optimist vilja påstå; på sin höjd för den »världsidé», hvars utkorade redskap hvarje folk, som bäst lyckas häfda sin plats i den »omätliga trängseln af världsan-

dens angelägenheter», smickrar sig med att vara. Och är det blott på det internationella området grundsatsen »makt är rätt» häfdas och tillämpas? Alt mera tillspetsade klass- och partistrider inom snart sagdt hvarje land gifva svaret på denna fråga.

Hvar är den makt, som på sin fana skrifvit tidlösa, eviga värden? I den kyrka, som själf förvandlats till en om empiriska fördelar kämpande institution, inrykts i den brusande hvirfveln af tidens ström, har man ej lätt att igenkänna den; hvilken dennas fana än är, korsets tecken späjar man förgäfves efter. Eller är detta till äfventyrs ett för hårdt tal? De, som så anse, borde åtminstone kunna gifva svar på den frågan, hvilka bland tidens djupaste ideala kraf kyrkan gjort till sina; författaren af dessa rader blir åtminstone svaret skyldig på den gjorda frågan.

Men därför känner också den kyrkliga ortodoxin sig så fientligt stämd gentemot en riktning, som till dess rätta värde reducerar alt det statutariska i religionen för att däremot i enslig storhet resa idealets fana. Ingen tänkare har nämligen med större allvar än Kant betonat det etiska lifskrafvets alt afgörande betydelse, ingen varit mer besjälad af hat till alt hvad sedligt indifferent hjälte- och genidyrkan heter, oblidkeligare fordrat, att hvar och en, hans tidliga plats må vara gifven vid »statsrodret eller lästen, vid lyran eller plogen», skall dömas med samma måttstock, skall vandra den pliktens bana, som här i immanensens, i den empiriska tillvarons värld är, ej en bred härväg, utan en smal, törnig stig, en via

dolorosa, som oftare leder till Golgatas bärg än till triumfatorns lager. Men för den »naturliga», den empiriska människan innebär denna fordran någonting omöjligt, naturstridigt. Därför predikar Kant äfven »pånyttfödelsens» nödvändighet, försåvidt denna innebär en rent etisk akt, och träffar här i häfdandet af »paradoxet» samman med vårt århundrades måhända djupaste religiösa genius, med Sören Kierkegaard.

Jag förbiser vid nedskrifvandet af denna jämförelse, som antagligen i mångas öron skall klinga tämligen oväntad och fjärrsökt, icke olikheterna. Jag vet mycket väl, att den danske tänkaren betraktar det etiska, lika väl som det estetiska, som ett förberedande stadium. Men jag håller före, att såvidt han är en af tidens djupaste siare, han blifvit detta ej genom den metafysiskt-spekulativa innebörd han ger »paradoxet», ger trosbegreppet i strid — som det tyckes — mot sina egna förutsättningar, utan genom det oerhörda, alt öfverskuggande allvar, hvarmed kristendomens etiska lifsproblem reste sig inför honom. Den, som en gång lyssnat till Kierkegaard, skall måhända i mer än en punkt taga afstånd ifrån honom, men han skall knappast någonsin mera kunna glömma grundmotivet i denna förkunnelse, ty tanken på »krafvet» skall åtminstone aldrig tillåta honom att förnöjsamt slå sig till ro vid föreställningen, att slentrian och konventionalism på det etiska och religiösa området äro nog för att konstituera en kristen.

Icke hvarje tid är lika böjd att lyssna till en dylik förkunnelse. Tider af ostörd lycka och obruten värksamhet för förvärkligandet af jordiska mål ha ofta nog i detta utvecklingsarbete trott sig finna lifsinnehåll nog. Men det inträffar stundom ögonblick i nationernas likasom i individernas lif, då byggnaden, huru fast dess grund än tyktes lagd och huru högt den än reste sig mot skyn, sviktar och krossas, då alla tidliga stöd brytas sönder och förgå. Sådana ögonblick äro tunga, men på samma gång högtidliga och upplyftande, ifall de leda därtill att den af olyckan hemsökte, äfven om han empiriskt synes duka under, idealt reser sig högt öfver sitt öde genom att ur en inre källa, som inga maktbud kunna bringa att utsina, hämta ett vatten, som svalkar törst och skänker mod och tröst. Då kommer alt an därpå att icke elden å den Eviges altar utslocknar, ett osynligt altare, som ej af människohänder uppbygts och därför ej af människohänder kan nedbrytas. Hvad mer, om i denna tidsform Han, den Evige, är en lidande Gud? De prometeiska orden hafva ju i dag, som är, intet förlorat af sin ursprungliga sanning och skönhet:

»Blod sköljer jorden i en häjdlös fors,
och det är du, mitt hjärtas Gud, som blöder,
och världens öster, väster, norr och söder
de äro armarne utaf ditt kors.
Är du den svage, evigt lidande?
Är jag den evigt frihetsbidande?
Hvad mer? I härskarpurpurn af ditt blod
är du allena Gud, ty du är god!»